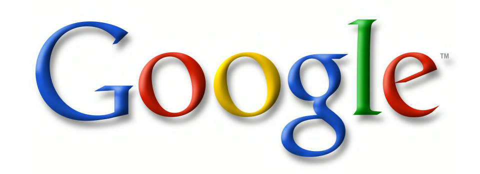
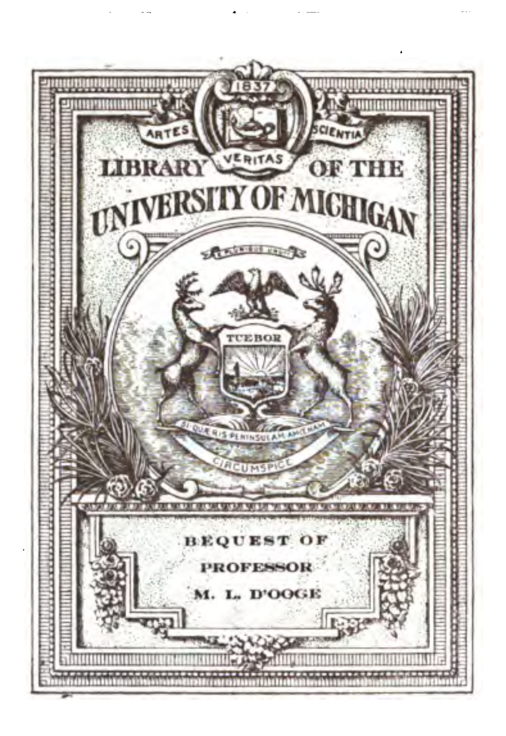
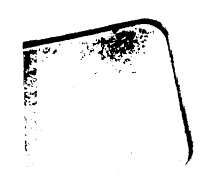



1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE
BEQUEST OF
PROFESSOR
M. L. D'OOGE



GRIECHISCHE ALTERTHÜMER.

ZWEITER BAND.

GRIECHISCHE ALTERTHÜMER.

ZWEITER BAND.



GRIECHISCHE
ALTERTHÜMER

VON

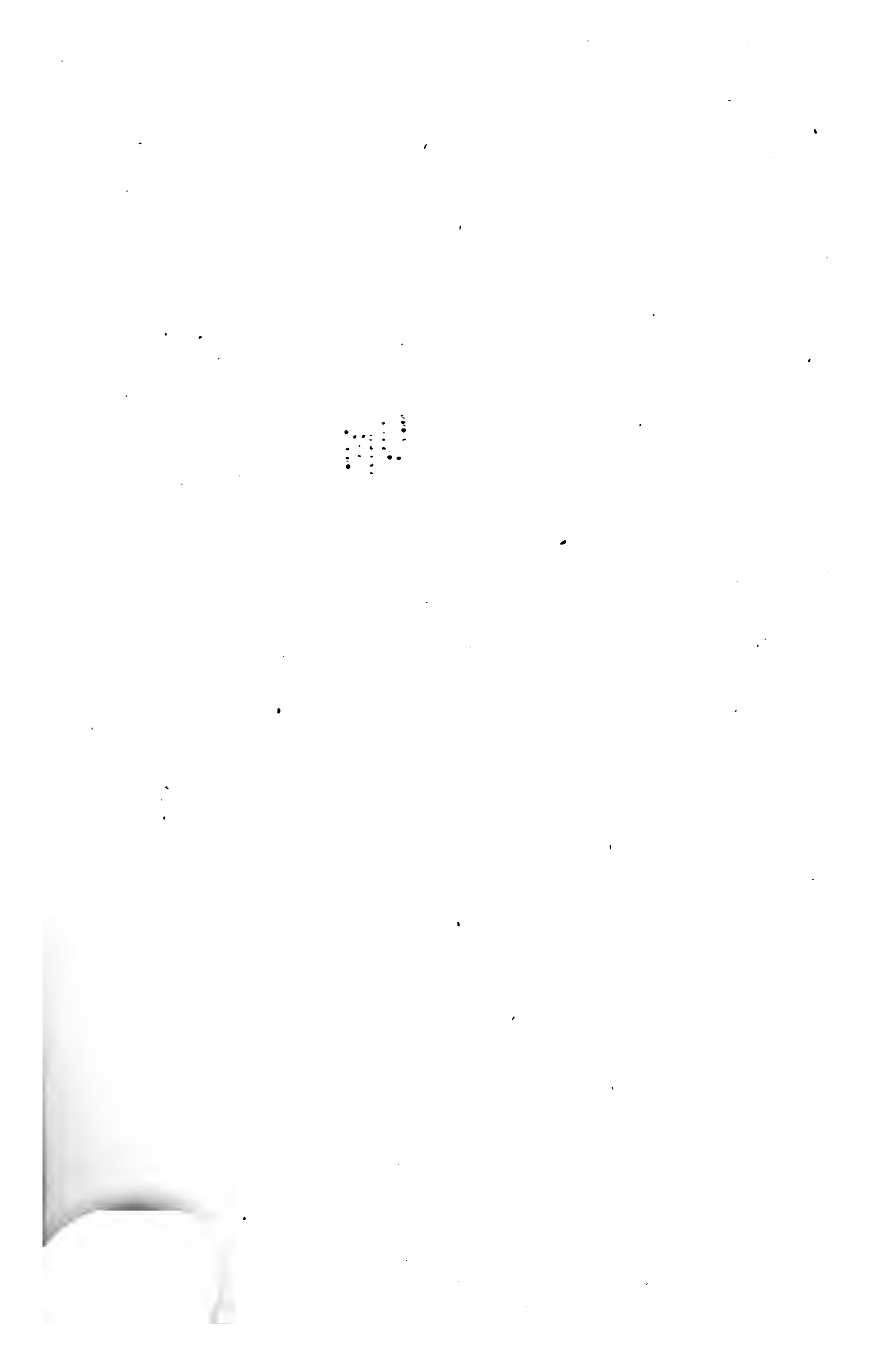
G. F. SCHOEMANN.

ZWEITER BAND:

DIE INTERNATIONALEN VERHÄLTNISSE UND DAS RELIGIONSWESEN.

DRITTE AUFLAGE.

BERLIN,
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG.
1873.



DER

KONIGLICH BAYERISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN DANKBARER VEREHRUNG

GEWIDMET.



INHALT.

IV. Die internationalen Verhältnisse.

Die griechischen Völkerschaften nannten sich zwar alle mit einem gemeinsamen Namen Hellenen, und bekannten dadurch das Bewufstsein der gemeinsamen Nationalität, durch die sie sich von den Nichthellenen oder Barbaren[1]) unterschieden; aber was sie als Gesammtnation verband war doch zu keiner Zeit stark genug, um sie auch zu einem Gesammtstaate zu vereinigen. Nur den Barbaren gegenüber fühlten sie sich verbunden durch das Band der gemeinschaftlichen Sprache, die, wenn auch mundartlich vielfach verschieden, doch allgemein verständlich war, durch die gleichen Grundzüge des Götterglaubens und der Götterverehrung, durch eine im Ganzen gleichartige Gestaltung des Lebens und der Sitte und durch das in Allen vorwaltende Streben nach bürgerlicher Freiheit und Selbstregierung; unter ihnen selbst aber gab es weit mehr was sie spaltete, als was sie vereinigte. Abgesehen von der ursprünglichen Stammesverschiedenheit zwischen Ioniern, Doriern, Aeoliern, die gewifs älter war als die Einwanderung aus Asien in Hellas[2]): dieses Hellas selbst war vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit gar wenig zur Gründung einer politischen Einheit geeignet. Seine Zertheilung in eine Menge kleiner durch Naturgrenzen scharf von einander geschiedener Landschaften, an Boden, Klima und anderweitigen Lebensbedingungen so ungleich, dafs oft die stärksten Gegensätze in nächster Nähe neben einander bestanden, bedingte und unterhielt die

1) Das Wort bezeichnet ursprünglich nur die fremde unverständliche Sprache, später auch den Gegensatz der Unfreiheit, Gesetzlosigkeit, Rohheit gegen die Freiheitsliebe und edlere Gesittung der Griechen. Vgl. F. Roth, über Sinn und Gebrauch des Wortes Barbar. Nürnberg 1814. u. Naegelsbach. d. nachhomer. Theol. S. 305.

2) Vgl. Th. 1 S. 90 f. u. 580.

Zertheilung der Bewohner in eine gleiche Menge kleiner unabhängiger Gemeinheiten, deren jede sich als ein für sich bestehendes Ganzes fühlte und zu behaupten suchte. Das Verhältnifs dieser kleinen Gemeinheiten gegen einander gestaltete sich den Umständen nach bald freundlich bald feindlich, und gar häufig waren die nächsten Nachbaren zugleich die entschiedensten Gegner. Unter den gröfseren Landschaften war nur Eine, Attika, deren Bewohner zur Einheit eines Staates verschmolzen; in allen übrigen kam es entweder zu einem auf Gewalt und Unterjochung beruhenden Verhältnifs von Herrschern und Unterthanen, wie in Lakonien, oder zu Verbindungen völkerrechtlicher Art, die nicht einmal als Bundesstaaten, sondern nur als Staatenbunde zu betrachten sind: ein Staatenbund aber, der das gesammte Griechenland umfafst hätte, ist niemals zu Stande gekommen.

Was die Griechen selbst als allgemeine Normen des gegenseitigen Verhaltens, als Grundsätze des internationalen Verkehrs unter einander anerkannten, bezeichneten sie gewöhnlich mit dem Namen der gemeinsamen Hellenischen Bräuche, *κοινὰ τῶν Ἑλλήνων νόμιμα, κοινοὶ νόμοι, κοινὰ δίκαια τῆς Ἑλλάδος.* Darunter sind aber keine bestimmt formulirte und ausdrücklich verabredete Satzungen zu verstehn, — denn dergleichen gab es nur einige wenige zwischen verschiedenen Staaten, — sondern sie gehören sämmtlich zur Classe der ungeschriebenen Gesetze (*νόμοι ἄγραφοι*), die als Sitte und Herkommen gelten, und zu deren Beobachtung man sich durch eine sittliche Scheu oder durch religiöse Verehrung der Götter verpflichtet fühlt, von denen sie herrühren und den Menschen ins Herz geschrieben sind[1]). Die Anerkennung solcher ungeschriebenen Gesetze, die als völkerrechtliche Grundsätze im internationalen Verkehr bezeichnet werden mögen, ist so alt, als die Geschichte des Volkes selbst ist. Mag es immerhin einmal eine Zeit gegeben haben, wo, wie man sich ausgedrückt hat, „das Verhältnifs der griechischen Stämme oder Staaten zu einander auf der Idee gänzlicher Rechtlosigkeit beruhte und demgemäfs ein beständiger Kriegsstand aller gegen alle stattfand[2])", die Geschichte weifs zwar

1) Vgl. Dissen, Kl. Schr. S. 161. 165.

2) Hermann, Staatsalterth. § 9 u. dagegen Antiqu. i. p. Gr. p. 366 sq. — Zu Herod. 1, 68, wo es von dem Spartaner Lichas heifst, er sei nach Tegea gegangen *ἐούσης κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον ἐπιμιξίης,* macht ein neuer Erklärer die Anmerkung, *ἐπιμιξία* sei der auf Vertrag gegründete Verkehr zwischen zwei Staaten; denn an sich seien nach althellenischem Begriff die einzelnen Staaten gegen einander in stetem Kriegszustande ge-

von vielfachen Uebertretungen und Verletzungen der völkerrechtlichen Grundsätze unter den Griechen, von einer Zeit aber, wo wirklich die Idee gänzlicher Rechtslosigkeit allgemein geherrscht hätte, weifs sie nichts. Unsere Aufgabe ist nun zunächst, jene Grundsätze und wie sie anerkannt, zum Theil auch ausdrücklich stipulirt worden sind, darzustellen.

1. Allgemeine völkerrechtliche Grundsätze.

Das homerische Epos stellt uns die grofse Mehrzahl der griechischen Völker befreundet und zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung verbunden dar, den Gesammtnamen aber, Hellenen, welcher etwa seit dem achten Jahrhundert allmählig herrschend wurde, giebt es ihnen nicht, sondern braucht für die vereinigten Völker abwechselnd die Namen Danaer und Achäer, nach den Völkerschaften, denen die Hauptführer des Zuges angehörten [1]). Und zu diesem Zuge gegen Troia sind die Griechen nicht in Folge eines politischen Bandes, welches die verschiedenen Völker zur Heeresfolge verpflichtet hätte, sondern nur durch Ueberredung oder überwiegendes Ansehen der mächtigsten Fürsten, denen der Zug zunächst am Herzen lag, veranlafst worden [2]). Auch zu dem früheren vielbesungenen Zuge der Argonauten nach Kolchis zur Erbeutung des goldenen Vliefses haben sich die Theilnehmer — einzelne Helden, nicht Völkerschaaren — nur aus Lust zu Abenteuern oder aus Freundschaft mit dem Führer der Unternehmung vereinigt. Neben diesen beiden auswärtigen Unternehmungen weifs das Epos von manchen einheimischen Kriegen der griechischen Völker unter sich; doch abgesehn von dem Zuge der sieben Helden gegen Theben oder von dem Kampf der Kureten gegen die Aetolier um die Spolien des kalydonischen Ebers [3]) beschränkt

wesen. Hätte er sich nicht durch Hermann irre führen lassen, so würde er in der herodotischen Stelle nichts anders gefunden haben, als dafs zwischen jenen beiden Staaten, die zu jener Zeit bekanntlich vielfältig Krieg gegen einander führten, damals gerade ein Friedenszustand und in Folge dessen auch freier Verkehr gewesen sei. Dafs aber überhaupt zwischen allen Staaten regelmäfsig der Kriegszustand, und Friede nur ausnahmsweise und in Folge besonderer Verträge stattgefunden habe, durfte er nicht sagen.

1) Die Andeutungen einer allgemeineren Bedeutung des Namens Hellenen werden als spätere Interpolationen angesehn. Vgl. Lehrs de Aristarch. stud. Hom. p. 233 u. Sengebusch Dissert. Hom. 1 p. 141.

2) S. besonders die Worte des Achilleus, Il. I, 150 ff. — Von dem Eide, welchen Tyndareos den Freiern der Helena abgenommen, findet sich nur eine dunkle Andeutung Il. II, 339. Uebrigens vgl. Bd. 1 S. 22. 23.

3) Il. VI, 223. IX, 543.

sich alles nur auf kleine Fehden von geringerer Bedeutung, wie z. B. Nestor von einem Streite der Pylier gegen die Eleer erzählt, wegen geraubter Heerden, und wegen einer ähnlichen Unbilde Odysseus als Jüngling zu den Messeniern geschickt war, um Genugthuung zu fordern[1]). Dergleichen Verletzungen mochten zwischen Benachbarten oft genug vorkommen[2]); Kriege entstanden daraus doch nur dann, wenn die geforderte Genugthuung verweigert wurde. Auch dürfen wir annehmen, dafs die benachbarten Staaten zur Sicherung gegen solche Unbilden Verträge mit einander abschlossen, und dafs dann, wenn die Angehörigen des einen sich gegen den andern dergleichen erlaubten, die Schuld gebüfst und die Schuldigen zu schwerer Verantwortung gezogen wurden, wie es dem Vater des Antinous zu Ithaka erging, da er sich mit den Taphiern zu einem Raubzuge gegen die Thesprotes verbunden hatte, die mit den Ithakesiern befreundet (ἄρθμιοι) waren[3]). Gegen nicht befreundete mochten beutelustige Abenteurer nicht eben selten auf Raub ausziehn, entfernte Küsten heimsuchen und Menschen und Güter wegführen, wie wir namentlich von den Taphiern und Kretern, die am meisten das Meer befuhren und sich am weitesten hinaus wagten, nicht bezweifeln dürfen, dafs sie neben dem Handel gelegentlich auch Seeraub trieben[4]); aber wenn dergleichen auch nicht so entschieden gemifsbilligt wird, als es verdiente, so wird es doch wenigstens auch nicht gelobt, sondern als eine Ungebühr, als etwas Tadelnswerthes und den Göttern Mifsfälliges bezeichnet[5]).

Welche Veranlassungen den beiden gröfsten Kriegen, dem thebanischen und dem troischen, nach der Sage zu Grunde lagen, ist bekannt. Bei beiden redet aber die Sage auch schon von einem völkerrechtlichen Verfahren: sowohl nach Theben als nach Troia waren Gesandtschaften geschickt worden, um Abstellung der Beschwerden, Genugthuung und Ersatz zu fordern[6]), und nur weil dies abgeschlagen worden, hatte man zu den Waffen gegriffen. Derselbe völkerrechtliche Grundsatz wurde denn auch in der geschichtlichen Zeit regelmäfsig befolgt: es galt für unrecht, Krieg zu beginnen bevor man den Versuch gemacht hatte,

1) Il. XI, 670. Od. XI, 17. 2) Vgl. Il. I 153.
3) Od. XVI, 427. Vgl. Bd. 1 S. 47.
4) Od. XV, 427. XIV, 452. 229 ff.
5) Vgl. Th. 1 S. 47 u. dazu Schol. ad Od. III, 71. Ueber die ὕβρις, die Od. XIV, 262. XVII, 431 gerügt wird, s. Autenrieth zu Naegelsbach Hom. Theol. S. 295.
6) Il. V, 803. III, 205.

sich auf friedlichem Wege mit dem Gegner auseinanderzusetzen. Nicht selten geschah es auch, dafs man entweder um den Ausbruch des Krieges zu vermeiden, oder, wenn er schon ausgebrochen war, ihn ohne weiteres Blutvergiefsen zu beendigen, den Gegner zu einer Entscheidung durch richterlichen Spruch provocirte. Da es aber keinen Gerichtshof gab, der für dergleichen internationale Reehtshändel eine allgemein anerkannte Competenz gehabt hätte, so mufste man deswegen ein Compromifs eingehn, d. h. man mufste sich in jedem einzelnen Falle über den Richter, dem die Entscheidung übertragen werden sollte, mit einander vereinbaren. Bisweilen wählte man das delphische Orakel, wie z. B. die Kerkyräer in dem Streit mit den Korinthiern über die beiderseitigen Ansprüche auf die Colonie Epidamnus sich bereit erklärten, jenem die Entscheidung zu überlassen, worauf indessen die Korinthier nicht eingingen[1]). Oder es ward zum Schiedsrichter irgend ein für einsichtsvoll und unparteiisch gehaltener Mann aus einem dritten Staate gewählt, wie einst Periander durch seinen Spruch einen Streit zwischen Athen und Mytilene über das Sigeische Vorgebirge[2]), Themistokles einen Streit zwischen Korinth und Kerkyra über das Vorgebirge Leukas entschied[3]). Oder es wurde einem dritten, beiden Gegnern befreundeten Staate die Entscheidung überlassen[4]), wie von Athen und Megara in dem Streite über die Insel Salamis den Spartanern, die dann eine Commission von fünf Spartiaten damit beauftragten[5]). In dem Streite zwischen Sparta und Messene, vor dem Ausbruch des ersten messenischen Krieges, sollen die Messenier den Antrag gestellt haben, die Entscheidung entweder dem athenischen Areopag oder der argivischen Amphiktyonie zu übertragen[6]), und wenn auch die Wahrheit dieser Erzählung bezweifelt werden darf, so deutet doch die Erwähnung der argivischen Amphiktyonie auf ein altes zwischen den dorischen Staaten des Peloponnes bestehendes Vertragsverhältnifs

1) Thucyd. I, 28. 2) Herodot. V, 95. Strab. XIII p. 600. Diog. L. I, 74. 3) Plut. Themist. c. 24.

4) *Πόλις ἔκκλητος*. Ueber den Ausdruck in diesem Sinne, den Meier, Schiedsricht. S. 30. bezweifelte, vgl. Bergk in d. Zeitschrift f. d. AW. 1847 S. 1099.

5) Plut. Sol. c. 10. Aelian. V. H. VII, 19. Diog. L. I, 48. Eine Urkunde über einen Spruch der vom aetolischen Bundesrath ernannten und von den streitenden Staaten angenommenen Schiedsrichter über eine Grenzstreitigkeit s. bei Ussing, Inscr. ined. no. 2. und Rangabé, Ant. Hell. II no. 692.

6) Pausan. IV, 5, 2.

hin, in welchem unter andern festgesetzt war, daſs bei Streitigkeiten, bevor man zu den Waffen griffe, der Weg richterlicher Entscheidung zu versuchen sei[1]. Dieselbe Vorschrift galt aber überhaupt unter allen solchen Staaten, die zu einer engeren Vereinigung mit einander verbunden waren, wie wir dergleichen später kennen lernen werden. Ebenso war es bei Friedensschlüssen, die man regelmäſsig nur auf eine bestimmte Anzahl von Jahren, nicht auf ewige Zeiten zu schlieſsen pflegte, eine gewöhnliche Festsetzung, daſs die inzwischen sich erhebenden Streitigkeiten nicht mit den Waffen, sondern auf dem Rechtswege ausgemacht werden sollten vor Schiedsrichtern, über die man sich vereinbaren würde. Wirklich vermieden wurde freilich durch dergleichen Verabredungen und Vorschriften der Krieg nur selten, und meist wohl nur unter enger verbundenen Staaten, mit einem mächtigeren Vorort an der Spitze, der es vermochte, die minder mächtigen allenfalls zu zwingen, wie Sparta zu den peloponnesischen, Theben zu den böotischen, Athen zu den Staaten seiner Symmachie stand. Dagegen kam es oft genug vor, nicht bloſs daſs die Provocation zur richterlichen Entscheidung abgelehnt wurde, sondern auch daſs, wenn ein Staat darauf eingegangen war, er doch nachher sich nicht an die Entscheidung band: wie z. B. die Thebaner in einem Streit mit Athen über Platäa sich zwar hatten gefallen lassen, die Korinthier zu Schiedsrichtern anzunehmen, nachher aber, als sie mit der Entscheidung unzufrieden waren, doch die Athener angriffen, worauf denn auch die Athener, als sie gesiegt hatten, sich natürlich nicht mehr streng an jene Entscheidung gebunden achteten[2]. — Das Verfahren übrigens bei solchen internationalen Rechtshändeln pflegte ganz in processualischer Form zu sein: der Schiedsrichter bestimmte Ort und Zeit der Verhandlung, die Parteien ernannten Anwalte (*σύνδικοι*), um ihre Sache zu führen, die Beweise vorzulegen, die Rechtsansprüche in Rede und Gegenrede auszuführen, und der Schiedsrichter fällte nach Anhörung der Reden und Prüfung der Beweise seinen Spruch, der dann, in späterer Zeit, schriftlich in zwei Exemplaren ausgefertigt, bisweilen auch auf Steintafeln oder Säulen aufgeschrieben und an öffentlichen Orten oder in Heiligthümern aufgestellt wurde[3]. Mitunter mochten die Parteien sich auch wohl eid-

1) Vgl. unten c. 2.

2) Herod, VI. 108. Ein anderer Fall bei Thucyd. V, 31.

3) Hieher gehören die Inschriften im C. I. no. 2265. 2355. 2558. 2905. 2909.

lich verpflichten, dem Ausspruch des Schiedsrichters Folge zu leisten[1]).

Waren die Beschwerden nicht so bedeutend, oder die sonstigen Verhältnisse nicht von solcher Beschaffenheit, dafs ein eigentlicher Krieg nothwendig oder thunlich erschien, so ergriff man ein leichteres Mittel, sich Genugthuung durch Repressalien zu verschaffen: man erliefs an die Staatsangehörigen oder Verbündeten die Aufforderung, das Gebiet oder die Angehörigen des gegnerischen Staates zu berauben, sei es durch Einfälle in ihr Land, sei es durch Wegnahme ihrer Schiffe zur See. Dies ist also wesentlich nichts andres, als Ertheilung von Kaperbriefen: es heifst *σῦλα* oder *σύλας διδόναι, λάφυρον ἐπικηρύττειν, ῥύσια καταγγέλλειν*[2]), und es pflegte dann wohl sich eine Anzahl von Leuten zusammenzuthun und förmlich organisirte Räuber- oder Kapergesellschaften zu bilden mit einem Hauptmann, *ἀρχιπειράτης* oder *ἀρχίκλωψ*, an der Spitze[3]). Es versteht sich aber von selbst, dafs dergleichen Kaperbriefe auch dann, und zwar um so mehr, ertheilt zu werden pflegten, wenn wirklich schon Krieg ausgebrochen war. Die Beute, welche die Kaper machten, gehörte ihnen selbst: ohne Zweifel aber gab es überall auch eine Art von Prisengerichten, bei denen diejenigen sich beschweren konnten, die widerrechtlich beraubt zu sein behaupteten. In Athen finden wir, dafs über dergleichen Beschwerden in der Volksversammlung verhandelt wurde[4]).

Eine Art von Repressalien gestattete das griechische Völkerrecht auch für den Fall, dafs der Bürger eines Staates in dem Gebiete eines andern ermordet worden war. Ward nämlich hier dem Antrag auf Bestrafung oder Auslieferung des Mörders nicht Gehör gegeben, so stand den zur Blutrache berufenen Anverwandten des Ermordeten[5]) das Recht zu, sich, wenn sie konnten, eines oder einiger Bürger des andern Staates, — doch, nach athenischem Rechte wenigstens, nicht über drei, — zu bemächtigen (*ἀνδροληψία, ἀνδρολήψιον*), und sie als Geiseln zu behalten, bis das versagte Recht ihnen gewährt wurde[6]). Wie mit den Geiseln verfahren sei, wenn dies nun doch nicht geschah,

1) Vgl. Zenob. prov. II, 67, wo *ὀμόσαντες* für *νομίσαντες* zu lesen.
2) Thucyd. V, 115. Polyb. IV, 53, 2. 26, 7. 36, 3. Xenoph. Hell. V, 1, 1. Harpocr. unt. *σύλας*.
3) Demosth. Phil. I p. 46. Diodor. XX, 97. Plut Arat. c. 6.
4) Demosth. g. Timocr. p. 694.
5) Welche dies sind, s. Bd. 1 S. 483.
6) Demosth. g. Aristocr. p. 647. 692. Meier, Att. Proc. S. 278.

wird nicht angegeben; der Fall wird kaum jemals vorgekommen sein.

War der Krieg beschlossen, so galt als Grundsatz des Völkerrechts, dafs man die Feindseligkeiten nicht ohne vorhergehende Ankündigung begann[1]). Uebertretungen dieses Grundsatzes, wie aller ähnlichen, kamen freilich vor; sie gehören aber doch nur zu den Ausnahmen, und wenn von den Geschichtschreibern der Ankündigung nicht immer ausdrücklich Erwähnung gethan wird[2]), so darf man daraus nicht folgern, dafs sie auch wirklich unterlassen worden sei. Aber einer bestimmten und regelmäfsigen Form derselben, wie nach dem Fetialrecht der italischen Völker, bedurfte es allerdings nicht[3]). War z. B. bei der Forderung um Abstellung der Beschwerden schon für den Weigerungsfall mit Krieg gedroht, so achtete man sich, wenn jene Forderung abgelehnt wurde, wohl berechtigt, den Krieg ohne weitere Ankündigung zu beginnen. Indessen geschah dies keineswegs immer: man erliefs vielmehr auch dann noch eine förmlichere Kriegserklärung, und zwar durch einen Herold. Denn dem Herold gewährte sein heilig geachtetes Amt, und dessen Zeichen, der Heroldstab, auch unter Feinden Sicherheit und Unverletzlichkeit. Deswegen wurden auch den Gesandten, die man an Feinde schickte, Herolde mitgegeben, oder es wurde durch einen vorausgeschickten Herold sicheres Geleit für sie beantragt[4]). Wie sehr aber die Verletzung der Herolde für sündlich gehalten wurde, kann man aus folgendem Beispiel erkennen. Die Spartaner hatten den Herold des Perserkönigs, der sie zur Unterwerfung aufforderte, in einen Brunnen geworfen: nachher aber fühlten sie Gewissensbisse: sie glaubten namentlich den Zorn des Talthybios, des Heros und Schutzpatrons der Herolde, verwirkt zu haben, und zwei ihrer Bürger erboten sich, um den Frevel zu sühnen, sich selbst dem Perserkönig zu überliefern, stellten sich auch wirklich vor ihm dar, wurden aber von ihm wiederzurückgeschickt[5]). Die Athener hatten den an sie gesandten Herold des

---

1) Herod. VII, 9, 2. Thucyd. I, 29. 131. VI, 50. VII, 3. Plut. Pyrrh. 26 extr. Pausan. IV, 5, 3.

2) Z. B. Xenoph. Hell. III, 2 23. 5, 3. V, 2, 24. 3, 13.

3) Was Hesychius u. die Parömiographen (I. p. 213 Schn. et L.) von einer Form der Kriegsankündigung sagen, wobei man ein Lamm in das Feindesland geschafft habe um anzudeuten, dafs man das Land verwüsten und zur Viehweide machen wolle, davon findet sich sonst nirgends etwas erwähnt.

4) Thucyd. I, 53. Demosth. d. f. l. p. 392. Liv. XXXV, 38, 8.

5) Herod. VII, 133 ff.

Königs nicht besser behandelt, als die Spartaner: sie fanden aber kein so grofses Unrecht darin, weil der Herold ein Barbar, und Bote ungerechter und schimpflicher Zumuthungen eines Barbaren war. Als aber einst ihr eigener mit gewissen Beschwerden nach Megara geschickter Herold ermordet war, so ward der Beschlufs gefafst: es solle fortan gegen die Megarenser unversöhnliche Feindschaft stattfinden, kein Herold mehr zu ihnen geschickt, kein von ihnen geschickter angenommen werden: jeder Megarenser, der sich in attischem Gebiet betreffen liefse, solle sterben: die Feldherrn sollen schwören, alljährlich zweimal in Megaris einzufallen und das Land zu verheeren[1]). — Ein Krieg, in dem man Herolde weder schickt noch annimmt, und von keiner Art von Unterhandlungen wissen will, heifst *πόλεμος ἀκήρυκτος καὶ ἄσπονδος*. Indessen so leidenschaftlich auch die Griechen ihre Kriege zu führen pflegten, zu dem äufsersten Grade der Erbitterung, den jener Ausdruck buchstäblich genommen bezeichnet, kam es doch nur ausnahmsweise, und ihm gegenüber hören wir von manchen Mafsregeln, durch die man, wenn einmal der Krieg nicht zu vermeiden war, ihn wenigstens zu mildern und seine Uebel zu beschränken suchte. Die Sage erzählt von Vereinbarungen, die Entscheidung, statt es auf eine allgemeine Heerschlacht ankommen zu lassen, von einem Zweikampfe zwischen den Anführern oder andern aus beiden Heeren erwählten Kämpfern abhängig zu machen, und auch von einem Drillingskampfe, ganz dem bekannten der Horatier und Curiatier ähnlich, ist in arkadischen Sagen von Tegea und Pheneus die Rede[2]). Geschichtlich aber ist der Zweikampf zwischen Pittakos von Mytilene und dem athenischen Anführer Phrynon, um den Streit über den Besitz des Sigeischen Landes zu schlichten, der freilich bald nachher doch wieder erhoben, und dann durch den Schiedspruch des Periander geschlichtet wurde[3]). Bekannt ist auch die Erzählung von dem Kampfe der dreihundert Spartaner gegen ebensoviele Argiver um den Besitz des kynurischen Ländchens[4]); einem Kampfe der, wenn auch in Einzelheiten fabelhaft ausgeschmückt, doch in der Hauptsache nicht zu bezweifeln ist. In einer späteren Zeit trugen die Argiver, die den Verlust jenes Ländchens nicht verschmerzen konnten, den Spartanern einen Vertrag an, wie der Kampf darum geführt werden sollte. Es sollte nämlich jedem der beiden Staaten freistehen, den an-

---

1) Plut. Pericl. c. 30. 2) Stobae. Floril. XXXIX, 32.
3) Diog. L. I, 74. 4) Herod. I, 82. Paus. II, 38.

dern herauszufordern, wenn dieser weder durch anderweitigen Krieg noch durch epidemische Krankheit verhindert wäre die Herausforderung anzunehmen: dann sollten sich die beiderseitigen Heere auf dem streitigen Gebiete treffen; welcher Theil siegte, sollte den besiegten nicht weiter als bis an die Grenze des Gebietes verfolgen. Doch lehnten die Spartaner diesen Vertrag ab[1]. — Zwischen den Chalkidensern und Eretriern auf Euböa bestanden einst gewisse Verabredungen über die Art und Weise, wie sie, wenn Krieg zwischen ihnen wäre, kämpfen wollten. Unter andern war bestimmt, dafs keine Wurfgeschosse gebraucht werden sollten[2], was denn freilich nicht den Erfolg haben konnte, die Schlachten weniger blutig, wohl aber den, die Entscheidung unzweifelhafter zu machen. — Aufser solchen besondern Festsetzungen fehlte es aber auch nicht an gewissen allgemein gültigen Grundsätzen über das im Kriege zu beobachtende Verfahren: es gab ein Kriegsrecht (*πολέμου νόμοι*)[3], das wenigstens in der Regel beobachtet wurde. Dahin gehört zuerst der Satz, dafs ein Feind, der die Waffen streckte und um Schonung (Pardon) bat, nicht getödtet werden dürfe[4]: obgleich freilich nicht blofs in den Kämpfen der Heroenzeit, die Homer uns schildert, sondern auch in den späteren Kriegen die Erbitterung nur allzuoft diesen Grundsatz übertreten liefs. Gefangene, die, ohne sich ergeben zu haben, dem Sieger in die Hände fielen, trug man niemals Bedenken zu tödten; ja die Athener machten sich im peloponnesischen Kriege kein Gewissen daraus, ein Paar ihrer Feinde, Gesandte an den persischen König, die durch Verrath in ihre Hände gefallen waren, zu tödten, weil unter ihnen einige waren, die sie als besonders gefährlich ansahen, und weil auch die Spartaner zu Anfang des Krieges die in ihre Hände gefallenen Seefahrer der Athener und ihrer Bundesgenossen, ja auch Neutrale, als Feinde behandelten und tödteten[5]. Hatte man die Besiegten dahin gebracht, sich auf Discretion zu ergeben, so geschah es gar nicht selten, dafs man alle waffenfähige Männer über die Klinge springen liefs, die übrigen zu Sklaven machte und verkaufte. So machten es die Athener im peloponnesischen Kriege mit den Meliern, und ein gleiches Verfahren wurde auf Kleons Antrag gegen die Mytilenäer beschlossen, später jedoch etwas gemildert[6]. In beiden Fällen mochte die Härte bei den

1) Thucyd. V, 41. 2) Strab. X, 1 p. 448 etc. Polyb. XIII, 3, 4.
3) Polyb. V, 9, 1. 11, 3. 4) Thucyd. III, 58, 2. 66, 2. 67, 3.
5) Thucyd. II, 67. 6) Thucyd. III, 28. V, 116.

sonst mehr zur Menschlichkeit geneigten Athenern dadurch veranlafst sein, dafs die Besiegten abgefallene Bundesgenossen waren, wie wir auch von den Thebanern hören, dafs sie Kriegsgefangene aus böotischen Städten, die sie ebenfalls als pflichtvergessene Bundesgenossen betrachteten, immer zu tödten pflegten [1]. Dafs aber der athenische Feldherr Philokles, als er ein Paar Trieren der Korinthier und Andrier genommen hatte, die sämmtliche Mannschaft derselben über Bord werfen liefs, ward ihm, da er selbst nachher in die Gefangenschaft der Lakedämonier gerieth, als ein Frevel gegen das hellenische Völkerrecht vorgeworfen, den er mit dem Tode büfste [2]. Nicht weniger frevelhaft erschien der Beschlufs, dessen man die Athener beschuldigte [3], allen Gefangenen, die sie in ihre Gewalt bekommen würden, die Daumen der rechten Hand abzuhauen, damit sie unfähig würden die Waffen zu führen, doch als Ruderer gebraucht werden könnten.

Das regelmäfsige und in den meisten Fällen beobachtete Verfahren gegen Kriegsgefangene war dieses, dafs man sie nicht tödtete, sondern in Verwahrung nahm, um sie entweder auszuwechseln oder für ein Lösegeld zurückzugeben [4]. Ueber die Gröfse des Lösegeldes fand zwischen einigen Staaten ein gewisses Herkommen oder eine bestimmte Verabredung statt. Zwischen den Korinthiern und Megarensern war eine Mine für den Mann herkömmlich [5], zwischen den andern dorischen Staaten des

---

1) Pausan. IX, 15, 2. — Dafs unter den kleinen griechischen Staaten die Kriege mit gröfserer Erbitterung und Schonungslosigkeit geführt wurden, als unter den grofsen Staaten der neueren Zeit, ist ebenso unläugbar als erklärlich. Dort war jeder Einzelne bei dem Kriege weit näher und unmittelbarer betroffen als jetzt; er sah in dem Gegner gewissermafsen auch einen persönlichen Feind, von dem seine theuersten Interessen verletzt oder gefährdet waren, während in den neueren Staaten die Ursachen der Kriege den Einzelnen weniger berühren, und er deswegen auch im Kampfe dem Gegner ohne eigentliche persönliche Erbitterung gegenüber tritt. Auch die Schlachten der gedungenen Söldner im Mittelalter wurden ohne gegenseitige Erbitterung und deswegen meist ohne viel Blutvergiefsen geschlagen, wogegen der jüngst zwischen den Nordamerikanern entbrannte Krieg in mancher Hinsicht an die Kriege der alten Griechen erinnern kann.

2) Xenoph. Hell. II, 1, 32: *ἀρξάμενος εἰς Ἕλληνας παρανομεῖν.*

3) Ob mit Recht? — Die Beschuldigung erwähnen Xenoph. a. a. O. 31 u. Plut. Lysand. c. 9. Von einem früheren ähnlichen, nicht blofs gefafsten, sondern ausgeführten Beschlufs gegen die Aegineten fabeln Cic. de offic. III, 11. Aelian. V. H. II, 9.

4) Von Auswechselung vgl. Thuc. II, 103. V, 3.

5) Plutarch. quaest. gr. c. 17. Ueber die gleiche Loskaufsumme einigten sich auch die Athener und Spartaner, nach Androtion bei dem von Rose im Hermes, V S. 357, bekannt gemachten Schol. zu Aristot. Eth. V, 10.

Peloponnes zwei Minen[1]), und ebensoviel liefsen sich die Athener für die gefangenen Hippoboten von Euböa zahlen[2]). Zwischen dem Poliorketen Demetrius und den Rhodiern wurden 1000 Drachmen als Lösegeld für einen Freien, 500 für einen Sklaven verabredet[3]). Es werden aber auch Taxatoren der Kriegsgefangenen erwähnt[4]), die bei ihrer Schätzung natürlich theils die gewöhnlichen Sklavenpreise zur Richtschnur nahmen, theils aber auch die anderweitigen Verhältnisse der Leute berücksichtigten. Für Gefangene von Ansehen, Vermögen und sonstiger Bedeutung wurden oft sehr erkleckliche Summen gefordert, und Aeschines nennt einmal ein Talent ein angemessenes Lösegeld für einen gar nicht besonders reichen Mann[5]). Für Unbegüterte pflegten dann Verwandte und Freunde das Lösegeld zusammenzubringen[6]), meistens aber wohl nicht als Geschenk, sondern mit der Verpflichtung für den Ausgelösten, es sobald als möglich wieder zu bezahlen. Das athenische Gesetz verordnete, dafs, wer dieser Verpflichtung nicht nachkäme, denen, die ihn ausgelöst hatten, als Eigenthum zufallen sollte[7]). Kriegsgefangene, die weder ausgewechselt noch ausgelöst wurden, blieben Eigenthum der Sieger und wurden dann gewöhnlich als Sklaven verkauft; doch wird versichert, dass man solche in der Regel nur an Griechen, nicht an Barbaren verkauft habe[8]). Dem Staate wurden die Gefangenen wohl in der Regel von seinen Bürgern abgekauft[9]), und in Athen scheint ein Gesetz verordnet zu haben, dafs, wenn solche Sklaven nachher etwa durch Verkauf in die zweite oder dritte Hand übergingen, Anzeige davon an den ersten Käufer gemacht würde, damit nämlich der jedesmalige spätere Besitzer leicht aufzufinden wäre, falls ein Loskauf des Sklaven beabsichtigt würde[10]).

Allgemein ferner wurde es als eine völkerrechtliche und religiöse Pflicht anerkannt, den Leichen der im Felde gefallenen Feinde die Bestattung nicht zu versagen. Dafs es im Heroenzeit-

---

1) Herod. VI, 79. 2) Herod. V, 77. 3) Diodor. XX, 84.

4) *Τιμηταὶ τῶν αἰχμαλώτων*. Hyperid. bei Apsin. in Walz. Rhett. gr. IX p. 547.

5) Aeschin. d. f. l. § 100. — Im Allg. vgl. Böckh Staatshaush. 1 S. 100.

6) Isae. de Apollod. her. § 8. Demosth. in Nicostr. p. 1248.

7) Demosth. a. a. O. p. 1250. 8) Philostr. vit. Apoll. VIII, 7, 12.

9) Vgl. z. B. Plaut. Capt. 1, 2 in.

10) S. Antiqu. i. p. Gr. p. 370. u. Westermann in d. Jahrb. f. Philol. XXX S. 371, der ebenfalls das Gesetz theils auf Kriegsgefangene theils auf solche bezieht, die durch *ἀνδραποδισμός* (Menschenraub) ihrer Freiheit beraubt waren. Eine andere Ansicht hat Meier vorgetragen, de vit. Lycurg. p.

alter noch nicht so war, haben wir früher gesehn, obgleich auch in der Ilias schon ein Stillstand zwischen den Troern und Achäern erwähnt wird, um die Todten vom Schlachtfelde aufheben und bestatten zu können[1]: in der geschichtlichen Zeit aber hielt man fest an jener Pflicht, und erfüllte sie nicht blofs gegen Griechen, sondern auch gegen Barbaren. Als nach der Schlacht bei Platäa ein Aeginete, Lampon, den Pausanias aufforderte, den Leichnam des Mardonius nicht beerdigen, sondern ans Kreuz schlagen zu lassen, um dadurch Rache für Leonidas zu nehmen, dessen Körper auf Xerxes Befehl verstümmelt und gekreuzigt war, so wies Pausanias die Zumuthung mit Unwillen von sich, und Lampon durfte froh sein, ungestraft davonzukommen[2]). Das Gewöhnliche war, dafs die Besiegten von den Siegern, die im Besitz des Schlachtfeldes waren, einen Stillstand erbaten zur Aufhebung und Bestattung ihrer Todten (*σπονδαὶ εἰς νεκρῶν ἀναίρεσιν*), und eine solche Bitte, die zugleich das unzweideutige Eingeständnifs der Niederlage enthielt, glaubte man nicht abschlagen zu dürfen. Nur aus besonderen Gründen, z. B. im zweiten heiligen Kriege gegen die Phokier, die als Tempelräuber und Frevler gegen die Gottheit den Anspruch auf das gemeine Recht verwirkt zu haben schienen, achtete man sich dazu befugt[3]). Befanden die Besiegten sich aufser Stande, selbst für die Aufhebung und Bestattung der Ihrigen zu sorgen, und war deswegen auch gar keine Bitte um Stillstand an die Sieger ergangen, so nahmen diese selbst sich der Sache an, nicht blofs aus Gesundheitsrücksichten, sondern aus religiösem Pflichtgefühl. Dem Lysander ward es zum schweren Vorwurf gemacht, nach der Schlacht bei Aegospotamoi die gefallenen Feinde unbegraben gelassen zu haben[4]). Er hatte die Sorge dafür den Einwohnern der Umgegend überlassen. Nach der Schlacht bei Chäronea verweigerte Philipp die Auslieferung der Todten, besorgte aber selbst die Bestattung auf die ehrenvollste Weise[5]).

Auf dem Schlachtfelde ward von dem Sieger ein Siegeszei-

XXXIX, mit Zustimmung von C. F. Hermann zu Beckers Charikles, III S. 42.

1) S. Bd. 1 S. 83. 2) Herod. IX, 79.

3) Diodor. XVI, 25. Auch den Athenern wurde nach der Niederlage bei Tanagra von den Thebanern die Auslieferung der Todten aus dem Grunde verweigert, dass das Delion von ihnen entweiht sei. Doch beharrten sie nicht bei ihrer Weigerung. Thucyd. IV, 97 u. 101.

4) Pausan. IX, 32, 6.

5) (Plut.) vitt. x or. p. 849 A. (Demad.) ὑπ. τ. δωδ. 9 p. 314 ed. Turic. Diod. exc. 32, 4. Polyb. V, 10.

chen (τροπαῖον) errichtet und den Göttern geweiht. Diese war entweder eine Säule von Holz oder auch nur ein Baumstamm, mit erbeuteten Waffen behangen, und mit einer weihenden Inschrift versehen. Es wird als allgemeine Sitte angegeben, Tropäen nicht von Stein oder Erz zu errichten, damit sie nicht als dauernde Denkmale der Feindschaft auf lange Zeit daständen[1]): wer dergleichen errichtete, unterlag grofser Mifsbilligung[2]), wenn auch kein ausdrückliches Gesetz es untersagte, und kein Gerichtshof existirte, bei welchem deshalb hätte geklagt werden können. Denn was in Rhetorenschriften von einer Klage vorkommt, die die Spartaner gegen die Thebaner vor den Amphiktyonen erhoben hätten, wegen eines nach dem Siege über sie errichteten Tropäums von Erz[3]), ist ganz entschieden nur ein in den Rhetorenschulen erdichteter Fall zur Uebung der Schüler. Einige von Pausanias erwähnte Tropäen von Stein oder Erz waren nichts anders als Siegesdenkmale in Tropäenform, die die Sieger in ihrer Heimath auf öffentlichen Plätzen oder in Heiligthümern aufgestellt hatten, nicht aber eigentliche Tropäen, die gleich nach dem Siege auf dem Schlachtfelde selbst errichtet wurden, und schon deswegen nicht füglich von Erz oder Stein sein konnten[4]). Diese gleich auf dem Schlachtfelde errichteten Tropäen, weil sie den Göttern geweiht waren, galten deswegen auch den Gegnern als unverletzlich. War der Sieg nicht unzweideutig entschieden, so versuchte wohl die eine Partei die andere an der Aufstellung des Tropäum zu hindern, oder stellte auch ihrerseits ein anderes in der Nähe auf[5]): als aber einst die Athener bei einer Landung an der milesischen Küste die ihnen entgegenrückenden Feinde geschlagen, dann sich wieder eingeschifft, und erst drei Tage später bei einer abermaligen Landung an derselben Stelle, wo sie diesmal keinen Feind zu bekämpfen fanden, ein Tropäum errichtet hatten, so machten die Milesier sich kein Gewissen daraus, dies niederzureifsen, weil jene damals, als sie es errichteten, sich doch nicht wirklich im Besitz eines er-

---

1) Diodor. XIII, 24. 2) Plut. Qu. Rom. c. 37: οὐκ εὐδοκιμοῦσι.

3) Cic. de invent. II, 23. Die Meinung eines neueren Reisenden, Cic. habe irrthümlich ein ehernes Tropäum statt eines steinernen genannt, und von diesem steinernen gebe es noch einige Ueberreste in der Nähe des alten Leuktra, ist mit Recht von C. Keil, syll. inscr. Boeot. p. 96 zurückgewiesen, obgleich Vischer, Erinn. aus Griechenland S. 552, sie wieder adoptirt hat. Auch Welcker, Tageb. einer griech. Reise II p. 32

4) Pausan. II, 21, 9. V, 27, 7. VIII, 10, 4.

5) Xenoph. Hell. VI, 4, 14. — Id. V, 4, 65. 66. VII, 5, 26. Thucyd. I, 54. 105. IV, 134.

kämpften Schlachtfeldes befunden hätten [1]). Uebrigens gehört die Sitte der Tropäen erst der nachhomerischen Zeit an [2]). Seit wann sie aufgekommen, läfst sich nicht angeben: erwähnt wird sie aber schon bei Gelegenheit eines von den Spartanern gegen die Amykläer gewonnenen Sieges, im achten Jahrhundert v. Chr., nach welchem auch dem Zeus Tropaios ein Tempel auf dem Markt von Sparta geweiht wurde [3]).

Des Gesetzes welches den Spartanern verbot, die geschlagenen Feinde weit über das Schachtfeld hinaus zu verfolgen, haben wir schon an einer andern Stelle gedacht [4]). Auch die Todten zu spoliiren soll ihnen verboten gewesen sein [5]): eine Angabe, die nicht nur durch Beispiele des Gegentheils widerlegt wird [6]), sondern auch an sich unglaublich ist. Denn es wäre doch eine sehr thörichte Humanität gewesen, wenn sie den Feinden nicht blofs die Leichen, sondern auch die Waffen der Gefallenen überlassen hätten. Was ihnen das Gesetz verbot, war nur das willkürliche und regellose Verfahren: sie sollten die Leichen nicht eher spoliiren, bis der Anführer den Befehl dazu gegeben, während bei den übrigen Griechen es häufig vorkam, dafs Jeder, und bisweilen selbst vor Entscheidung der Schlacht, zugriff wie er mochte und konnte [7]). — Nach der Schlacht bei Platäa befahl Pausanias, das Heer solle sich der Beute enthalten, und liefs Alles durch die Heloten zusammentragen, worauf dann eine Vertheilung vorgenommen wurde [8]). Vertheilung der gemachten Beute wird auch sonst häufig erwähnt: nach welchem Princip aber dabei verfahren, und was den Einzelnen, die es erbeutet hatten, überlassen, was zur Vertheilung gekommen sei, läfst sich nicht mit Bestimmtheit erkennen. Nur so viel versteht sich von selbst, dafs alles, was kein Einzelner, sondern das ganze Heer oder eine ganze Heeresabtheilung erbeutete, auch

---

1) Thucyd. VIII, 24.

2) Auch bei den Makedoniern waren Tropäen nicht üblich (Pausan. IX, 40, 7. Wess. ad Diod. XVI, 4) und die Erwähnung eines makedonischen Tropäums bei Lykurg, fr. 75 (Diod. XVI, 88) ist nur eine durch die griechische Sitte veranlafste Redeform.

3) Pausan. III, 2, 6. 12, 7. 4) Bd. 1 S. 296. 5) Aelian. V. H. VI, 6.

6) Z. B. Thucyd. V, 74 (welche Stelle von Haase richtiger als von Krüger verstanden ist).

7) Daher die Begründung des Verbotes bei Plut. Apophth. Lac. unter Lycurg. no. 31: ὅπως μὴ κυπτάζοντες περὶ τὰ σκῦλα τῆς μάχης ἀμελῶσιν. Vgl. Plat. Republ. V, p. 469 D.

8) Herod. IX, 80. 81.

gemeinschaftlich war. Von der gemeinschaftlichen Beute nun wurde regelmäfsig ein Theil, der Zehnte, den Göttern geweiht; ein anderer Theil fiel dem Staate zu[1]), ein anderer wurde an die Kämpfer vertheilt, wobei denn diejenigen, die sich am meisten hervorgethan hatten einen Ehrenantheil (ἀριστεῖον) erhielten, der besonders für die Anführer bisweilen sehr bedeutend ausfiel[2]).

Eroberte Städte, wenn sie sich unbedingt und auf Discretion hatten ergeben müssen, erfuhren meist ein sehr hartes Schicksal. Es kam hier der Grundsatz, dafs der Besiegte mit allem was er habe, ganz und gar dem Sieger gehöre[3]), in vollem Mafse zur Anwendung. Beispiele von Niedermetzelung der waffenfähigen Männer, Verkauf der Weiber und Kinder als Sklaven, Zerstörung der Städte, waren keineswegs unerhört. Aber auch bei Capitulationen (ὁμολογία) wurden die Bedingungen oft sehr hart gestellt. Den Potidäaten, zu Anfang des peloponnesischen Krieges, wurde von den Athenern nichts weiter zugestanden, als dafs sie mit Weib und Kind, die Männer mit einem, die Frauen mit zwei Kleidern, und mit einer bestimmten Summe Geldes, aus der Stadt zögen, welche darauf von den Athenern mit neuen Einwohnern aus der Zahl ihrer Bürger besetzt wurde[4]). Dafs den Besiegten, wenn man sie nicht ganz austrieb, doch ihr Grundbesitz ganz oder gröfstentheils genommen und an die Sieger vertheilt wurde, kam häufig vor[5]). Dagegegen erscheint es als ein mildes Verfahren, wenn man sich begnügte, die Besiegten für die Zukunft möglichst wehrlos und unschädlich zu machen, und ihnen Geldzahlungen aufzuerlegen: So wurden die Samier, als sie nach einer langwierigen Belagerung vom Perikles besiegt waren, genöthigt Geiseln zu geben, die Kriegskosten zu zahlen, ihre Festungswerke zu schleifen und ihre Flotte auszuliefern[6]). Nicht viel bessere Bedingungen mufsten die Athener selbst am Schlufs des peloponnesischen Krieges sich gefallen lassen, nämlich die langen Mauern und Befestigungen des Piräeus niederzureifsen, ihre Kriegsschiffe bis auf zwölf auszuliefern, ihre Verbannten zurückzurufen, ihre auswärtigen Besitzungen aufzugeben, überdiefs ihre Verfassung abzuändern und Bundesgenossen ihrer Sieger zu werden[7]).

---

1) Herod. IX, 81. Thuc. III, 50. 68. Xen. Hell. III, 3, 1.
2) Vgl. Thucyd. III, 114. Herod. VIII, 11. 123. IX, 81. Plut. Alcib. c. 7.
3) Aristot. Polit. I, 2, 16. 4) Thucyd. II, 70. 5) Vgl. unten c. 6, von den Kleruchien. 6) Thucyd. I, 117.
7) Xenoph. Hell. II, 2, 20. Plut. Lys. c. 14.

Die Religion gebot den Griechen, auch in Feindeslande sich der Heiligthümer zu enthalten. Darum warfen es die Böoter den Athenern als Versündigung vor, dafs sie das Heiligthum des Appollon zu Delium nicht blofs in Besitz genommen, sondern es zur Festung gemacht hätten, worin sie sich aufhielten und alles vornähmen, was nur in ungeweihten Räumen vorzunehmen erlaubt sei. Die Athener verantworteten sich, indem sie den Grundsatz aufstellten, was man durch Kriegsnothwendigkeit und andere zwingende Umstände gedrungen thue, dafür dürfe man auch auf Nachsicht bei den Göttern rechnen; nur was man ohne Noth begehe, verdiene als Sünde gescholten zu werden [1]): ein Grundsatz von grofser Dehnbarkeit, mit dem sich Vieles entschuldigen liefs. Auch fehlt es nicht an mancherlei Beispielen von Hintansetzung der den Heiligthümern gebührenden Achtung, die wir indessen immer nur als Ausnahmen von der Regel zu betrachten haben. In der Regel verfuhr man doch gewissenhafter. Als die Athener im sicilianischen Kriege sich des Theiles von Syrakus bemächtigt hatten, in welchem der Tempel des olympischen Zeus lag, so rührten sie nichts von den vielen in diesem befindlichen Kostbarkeiten an, sondern liefsen alles unangetastet unter der Obhut des Priesters [2]). Dem Agesilaus namentlich wird nachgerühmt, dafs er nicht blofs die hellenischen, sondern auch die barbarischen Heiligthümer mit der gröfsten Gewissenhaftigkeit verschont habe [3]). Und dafs man selbst im Gefechte gewohnt gewesen, die nur zu religiösen Funktionen dienenden Personen im feindlichen Heere, wie die Pyrphoren, die das aus der Heimath mitgenommene Opferfeuer trugen, und die Manteis (Opferschauer) zu verschonen, beweisen die darauf bezüglichen sprichwörtlichen Ausdrücke: „auch kein Pyrphoros, kein Mantis ist verschont worden,“ um ein vollständiges und ausnahmloses Blutbad zu bezeichnen [4]). Aus gleicher religiöser Achtung sollen die Griechen sich auch gescheut haben, an die spartanischen Könige Hand anzulegen [5]), weil diese, obgleich Führer in der Schlacht, doch theils durch ihre heroische Abstammung von Herakles, theils als Priester, der eine des Zeus Lakedaimon, der andere des Zeus Uranios, eine gewisse heilige Würde hatten. — Zwischen den dorischen Staaten im Peloponnes bestand von

1) Thucyd. IV, 97. 2) Pausan. X, 28, 3.
3) Xenoph. Ages. c. 11, 1. Corn. Nep. Ages. c. 4, 7.
4) Zenob. prov. V, 33. Diogenian. VII, 15 u. 90. Bähr. zu Herodot. VIII, 7.
5) Plutarch. Agis c. 21.

Alters her das Uebereinkommen, sich auch im Kriege Waffenstillstand um gewisser Festfeiern willen zu gewähren, was denn bisweilen auch wohl benutzt wurde, um sich aus kritischen Lagen zu befreien, indem man eine bevorstehende Festfeier vorgab, und so von dem Gegner Einstellung der Feindseligkeiten erlangte [1]). Denn bei der grofsen Verschiedenheit der Zeitrechnung in den einzelnen Staaten, besonders der Schaltperioden die man anwandte, war es dem Gegner oft nicht möglich ein solches Vorgeben zu controliren. — Wenn ferner ein Staat ein Fest feierte, zu welchem zahlreiche Theilnehmer auch aus dem Auslande sich einzufinden pflegten. — und solcher Feste gab es viele, — so wurden Boten umhergeschickt dies anzusagen und sicheres Geleit für die Festbesucher auch in Feindeslande zu erwirken [2]). Namentlich aber genossen die vier grofsen und allgemeinen Nationalfeste, die Olympien, Pythien, Isthmien und Nemeen, dieses geheiligte Ansehn, dafs, sobald sie durch die umhergesandten Festboten förmlich angesagt waren, nicht blofs die Gebiete der Staaten, in denen sie gefeiert wurden, sondern auch die zur Theilnahme an der Feier reisenden Gäste vor Feindseligkeiten gesichert waren [3]). Weiter aber darf man den Begriff dieser festlichen Befriedigung (ἐκεχειρία) nicht ausdehnen: dafs alle Feindseligkeiten zwischen kriegführenden Staaten während der festlichen Zeit geruht hätten, wie es sich Einige vorgestellt haben, ist nicht wahr.

Friedensschlüsse pflegten die Griechen nicht auf ewige Zeiten, sondern regelmäfsig auf eine bestimmte Zahl von Jahren zu schliefsen, wie wir schon oben bemerkt haben. Es schien ihnen thöricht und unverantwortlich, nicht blofs sich selbst, sondern auch die Nachkommen durch Verpflichtungen binden zu wollen, deren Erfüllung unter veränderten Umständen unerträglich oder geradezu unmöglich werden könnte [4]). Indessen finden sich doch Friedensschlüsse und Verträge theils auf unbestimmte, theils auf sehr lange Zeit. Die älteste bekannte Urkunde dieser Art, ein Bundesvertrag zwischen Elis und einer arkadischen Stadt, lautet auf hundert Jahre [5]). Auf ebenso lange Zeit schlossen die Akarnanen mit den Ambrakioten, im peloponnesischen Kriege,

---

1) Pausan. III, 5, 8. Vgl. Thucyd. III, 56. 75. V, 54. Xenoph. Hell. IV, 7, 2. V, 1, 19.
2) Vgl. d. Inschrift im C. I. no. 71. Aeschin. d. f. l. p 302. Schol. Aesch. p. 197, 1.
3) Thucyd. V, 49. 4) Demosth. d. f. l. p. 358. 5) Corp. Inscr. no. 11.

Frieden und Bündnifs mit einander[1]). Einen Frieden auf fünfzig Jahre schlossen die Athener mit den Spartanern im J. 422[2]), der aber nicht länger als drei Jahre bestand. Der dreifsigjährige Friede, den sie im J. 445 geschlossen hatten[3]), dauerte bis 431, wo der peloponnesische Krieg ihm ein Ende machte. Auch das haben wir schon bemerkt, dafs bei Friedensschlüssen die Bestimmung hinzugefügt zu werden pflegte, Streitigkeiten, die sich nachher erhöben, auf dem Rechtswege zum Austrag zu bringen[4]). Sanctionirt wurden die Verträge durch feierliche Eide, mit Opfern oder Libationen, woher der Name *σπονδαί* zu erklären ist[5]). Den Eid leisteten im Namen der contrahirenden Staaten die hierzu speciell beauftragten Beamten und Behörden, bald mehrere bald wenigere, und zwar meist in der Weise, dafs der eine Staat zu dem andern Gesandte (*ὁρκωτάς*) schickte, um jenen den Eid abzunehmen[6]). Es kam aber auch vor, dafs Bevollmächtigte abgesandt wurden, um den Eid im Namen ihres Staates vor der Volksversammlung des andern abzulegen[7]). Endlich finden sich auch Beispiele, dafs der Eid nicht von Bevollmächtigten oder einzelnen Behörden und Beamten, sondern von der gesammten Bürgerschaft abgelegt wurde[8]). Die Eide wurden bisweilen alljährlich, bisweilen nach längeren, z. B. vierjährigen Fristen erneuert[9]), bisweilen nur jährlich die Vertragsurkunde in öffentlicher Versammlung vorgelesen[10]). Denn dafs schriftliche Urkunden aufgesetzt wurden, versteht sich von selbst. Diese wurden aber, um möglichst unvergänglich und möglichst offenkundig zu sein, auf metallene oder steinerne Tafeln oder Säulen aufgezeichnet, und solche nicht blofs in den Städten, welche paciscirt hatten, auf öffentlichen Plätzen oder in Heiligthümern, sondern oft auch in den von der gesammten Nation gleich hoch

1) Thucyd. III, 114. 2) Thucyd. V, 18. 3) Id. I, 115.

4) Vgl. Thucid. I, 78. 140. IV, 118. V, 18. 79. VII, 18.

5) Ueber die ungegründete Behauptung des Andokides, de pac. p. 94, § 11. *εἰρήνη* bedeute den Friedensschlufs zwischen Gleichen, *σπονδαί* zwischen Siegern und Besiegten, s. Antiqu. i. p. Gr. p. 373, 10. Eher liefse sich behaupten, *εἰρήνη* sei Friedensschlufs auf unbestimmte Zeit, *σπονδαί* auf bestimmte Zeit; aber bei Herod. VII, 148 heifst es doch *τριάκοντα ἔτεα εἰρήνην σπένδεσθαι*.

6) Demosth. d. f. l. p. 388. 390. de coron. p. 233. Aeschin. d. f. l. p. 263. in Ctesiph. p. 464. 5. Xenoph. Hell. VI, 5, 3.

7) Thucyd. IV, 118.

8) So nach einer Vertragsurkunde zwischen den Rhodiern und Hierapytniern, publicirt von Lebas, Revue de philol. 1, 3 p. 267.

9) Thucyd. V, 18 u. 47.

10) S. Corp. Inscr. no. 2556 v. 40 ff.

geehrten Tempeln zu Olympia oder Delphi aufgestellt [1]). Wurde der Vertrag wegen Verletzung der Bedingungen oder aus andern triftigen Gründen aufgehoben, so wurden diese Tafeln und Säulen entweder weggenommen, oder es wurde auch eben dies, dafs der Vertrag gebrochen sei, hinzugeschrieben [2]). Um sich die Erfüllung der vertragsmäfsigen Bedingungen noch mehr zu sichern, wurden bisweilen statt der Eide oder neben denselben auch Geiseln gefordert. Gewöhnlich waren dies entweder Männer von Bedeutung, oder Kinder bedeutender Häuser: es wird angegeben, dafs der Spartaner Kleonymus in einem Kriege, den er für die Tarentiner gegen die Metapontiner führte, der erste gewesen sei, der sich, der früheren Sitte entgegen, Weiber und Jungfrauen als Geiseln habe geben lassen [3]).

Der friedliche Verkehr der Griechen unter einander beruhte in den älteren Zeiten, wie das homerische Epos sie darstellt, vornehmlich auf dem, wenn auch ungeschriebenen, darum doch nicht weniger heilig geachteten Gastrecht, welches unter der Obhut des Zeus *xenios*, des Fremdenhortes steht. Der Fremde und Schutzflehende, sagt der König Alkinoos zu den Phäaken [4]), gilt dem Bruder gleich bei Jedem der verständig gesinnt ist, und er sagt dies in Beziehung auf den Odysseus, der als ein ganz unbekannter und hülfloser Schiffbrüchiger zu ihm gekommen war. Das Mafs der Rücksicht, die man solchen Fremden erwies, richtete sich natürlich nach ihrem Benehmen und nach der Theilnahme, die sie zu erregen vermochten, und nicht alle würden auch bei den gastfreien Phäaken die Behandlung erfahren haben, die Odysseus erfuhr; aber dafs man jemals den Fremden eben deswegen, weil er das war, auch als einen Feind angesehn, ihn als einen Rechtlosen betrachtet habe, gegen den man sich ungescheut auch Verletzungen er-

1) C. Inscr. no. 11. 73. 74. Thucyd. V, 18. 47. 77. Paus. V, 12, 7. 23, 3.

2) Demosth. Megalop. p. 209. Leptin. p. 468. Philoch. ap. Dionys. ad Ammae. c. 11. Thucyd. I, 139. V, 56.

3) Duris bei Athenae. XIII, 84 p. 605. Ueber jenen Krieg vgl. Diodor. XX, 104. — Als aber Antipater von den Spartanern funfzig Knaben als Geiseln forderte, verweigerten die Ephoren diese entschieden, erboten sich dagegen ältere Männer oder Frauen auch, wenn es verlangt würde, in doppelter Anzahl zu stellen. Plutarch. apophthegm. Lac. p. 235 B. (tom. II p. 168 Tauch.)

4) Hom. Od. VIII, 546.

lauben dürfe, ist eine Meinung, für die man sich bei Homer vergebens nach Beweisen umsieht. Denn ein Ausdruck wie *ἀτίμητος μετανάστης*[1]) kann doch nur dies beweisen, dafs der heimathlose Fremdling oder Beisasse nicht die gleiche Achtung wie der Mitbürger geniefst, und leichter und häufiger verletzt zu werden pflegt, nimmermehr aber dafs solche Verletzungen für kein Unrecht gehalten worden seien. Wenn aber gar auch das Wort *ἐχθρός* als Beleg dafür angeführt wird, dafs man den Auswärtigen und den Feind für gleichbedeutend angesehn habe, so beruht das lediglich auf einer falschen Etymologie des Wortes. Umgekehrt aber kann man den Umstand, dafs ein und dasselbe Wort *ξεῖνος* von dem jenigen, der sich durch gastfreundliche Verbindung einen bestimmten Anspruch auf Anhalt und Schutz gesichert hat, und von jedem Fremden ohne Unterschied gebraucht wird[2]), als einen Beweis geltend machen, dafs solche Gastverbindungen keinesweges als die nothwendige Bedingung angesehen wurden, ohne welche der rechtlose Fremdling nirgends gefahrlos hätte verkehren können. Was Plato ausspricht[3]): Verletzungen der Fremden unterliegen der Strafe der Götter, indem der Fremde, dem keine Freunde und Verwandte zur Seite stehn, eben deswegen um so mehr ein Gegenstand der Theilnahme für Götter und Menschen ist: diese Worte sprechen auch das Gefühl der homerischen Zeit aus. Nur die Kyklopen und Lästrygonen vergreifen sich an den Fremdlingen, aber unter den Griechen findet nicht blofs in den Häusern der Fürsten der Fremde, der sich an sie wendet, Aufnahme und Schutz, sondern auch der geringe Mann, wie Eumäus, bietet dem fremden Bettler bereitwillig Herberge und Nahrung[4]), und wer anderswo kein Unterkommen findet, der kann sich wenigstens in der Lesche eines Nachtlagers gewifs halten[5]). Von der Gewissenhaftigkeit aber, mit welcher das zwischen Einzelnen durch Gemeinschaft des Tisches und gegenseitige Geschenke begründete, und oft auch durch gewisse Erkennungszeichen für Kinder und Angehörige ge-

---

1) Il. IX, 643. XVI, 59.

2) Nach der wahrscheinlichsten Etymologie hängt das Wort mit *ἐξ* zusammen, und bedeutet also eigentlich den Ausländer, wie auch das deutsche *Framadi* von der Praeposition *Fram* stammt. Vgl. Ahrens in KZ. VIII S. 353. Bei Herodot, IX, 55, nennt der Spartaner Amompharetos auch die Feinde *ξείνους*. — Ueber das lat. *hostis*, was auch ursprünglich nur den Ausländer bedeutete, vgl. Op. ac. I p. 31 u. Corssen, Krit. Beitr. S. 217. 221.

3) Legg. V p. 729 E. 4) Od. XIV, 55. 5) Od. XVIII 328.

sicherte Gastrecht beobachtet wurde, kann es zum Beweise dienen, dafs selbst wenn im Kriege Gastbefreundete unter den beiderseitigen Heeren sich auf dem Schlachtfelde begegneten, sie den Kampf gegen einander vermieden[1]).

Dafs in der späteren Zeit, je häufiger der gegenseitige Verkehr wurde, auch das Verhalten gegen Fremde nicht unfreundlicher geworden sei, wird man auch wohl ohne ausdrückliche Zeugnisse zu glauben geneigt sein. „Seitdem Skiron und Prokrustes todt sind", sagt Sokrates beim Xenophon[2]), „thut Niemand den Fremden etwas zu Leide"; womit er freilich nicht kann behaupten wollen, dafs Unbilden und Rechtsverletzungen gegen Fremde gar nicht mehr vorkämen. Man könnte es eher als eine ironische Aeufserung nehmen, da er gleich nachher sagt, dafs, wie selbst Bürger trotz aller gesetzlichen Vorkehrungen und Schutzmittel dennoch oft genug verletzt würden, so die Fremden dies in noch viel höherem Mafse zu befürchten hätten. Indessen liegt denn doch immer dies darin, dafs der Fremde weniger gesichert sei als der Bürger, und dafs, wer geneigt sei Andere zu verletzen, sich vorzugsweise an die Fremden zu machen pflege. Also einen geringeren Rechtsschutz als die Bürger genossen die Fremden: daran wird Niemand zweifeln; es war ihnen schwieriger, gegen Verletzungen Schutz oder Genugthuung zu finden; aber sie deswegen geradezu r e c h t l o s zu nennen, wie Einige gethan haben, ist eine arge Uebertreibung. Es läfst sich mit Zuversicht behaupten, dafs kein Staat in Griechenland den Fremden, auch wenn mit dem Staate, dem dieser angehörte, kein besonderes Vertragsverhältnifs stattfand, allen Kränkungen und Verletzungen schutzlos preisgegeben habe[3]), und bei unbefangener Betrachtung dürfte sich zeigen, dafs jene Rechtlosigkeit wesentlich nur darin bestand, dafs der Fremde keinen Theil an den eigentlich staatsbürgerlichen Rechten hatte, nur in dem Verhältnifs eines Unterthanen, nicht eines Mitbürgers stand, was denn freilich von den Griechen etwas

---

1) Il. VI, 119 ff. 215. 224. 2) Memorab. II, 1, 14.

3) Ein Gesetz *τοὺς ξένους μὴ ἀδικεῖσθαι*, wie es Petit Legg. Att. p. 566 aus Xenophon folgerte, hat freilich in dieser Fassung sicherlich weder in Athen noch anderswo existirt; darin hat Hermann, Privatalterth. § 55, 9 ohne Zweifel Recht; aber ebenso wenig hat irgendwo der Grundsatz gegolten, *τοὺς ξένους ἐξεῖναι ἀδικεῖν*. Der Fremde, der sich gebührend betrug, konnte sicher darauf rechnen, gegen Verletzungen seiner Person oder seines Eigenthums, wenn auch nicht in gleichem Mafse geschützt, wie der Bürger, so doch keineswegs schutzlos zu sein.

schwerer empfunden wurde, als man es heutzutage zu empfinden pflegt.

Die Spartaner wurden vielfältig getadelt, dafs sie sich weniger als sie sollten freundlich gegen Fremde erzeigten, und ihnen den Aufenthalt und Verkehr in ihrem Staate nur ungern und unter mancherlei Beschränkungen gestatteten, ja öfters sie ganz und gar auswiesen [1]). Dafs aber den Fremden, die zu ihnen kamen, Unbilden zugefügt, ihr Leben, ihre Freiheit, ihre Habe gefährdet gewesen sei, wird nirgends gesagt. Sie übten nur eine strenge und bei ihrem Staatsprincip leicht erklärliche Fremdenpolizei, die zwar den davon Betroffenen lästig genug erscheinen mochte, doch aber nicht als Rechtsverletzung angesehen werden darf. Im Gegensatz gegen Sparta nennt Perikles [2]) Athen eine Stadt, die Allen gemeinsam sei, d. h. Allen offen stehe; und wie grofs die Zahl der Fremden war, die hier ihren Wohnsitz aufgeschlagen hatten und unter dem Schutz der Gesetze lebten, haben wir früher gesehen [3]). Grofs war auch die Zahl derer, die Athen nur vorübergehend, namentlich des Handels wegen besuchten: und ebenso fand in andern Handelsstädten immer ein lebhafter und zahlreicher Fremdenverkehr statt, den man im eigenen Interesse vielmehr erleichterte als erschwerte. Manche Staaten ferner feierten glänzende Feste, zu denen sich Besucher auch aus der Ferne einzufinden pflegten, und die man von zahlreichen Fremden mitgefeiert zu sehen sich zur Ehre schätzte. Kurz, wir dürfen annehmen, Reisen aus einem Theile des Landes in den andern waren in Griechenland nicht weniger häufig und nicht weniger sicher, als heutzutage unter uns, wenigstens vor Einführung der Eisenbahnen. Diese hatten die Griechen freilich nicht; dagegen hielten sie auf gute und wohlgebahnte Strafsen, die das Reisen erleichterten [4]). Die Wege standen unter der Obhut der Wegegötter, des Hermes und der Hekate, deren Bilder und Capellen sich namentlich auf den Scheidewegen fanden. Man legte vor diese allerhand Speisen hin, deren ein hungriger Wanderer sich ohne Versündigung bedienen mochte. Auch die Früchte der an den Wegen gepflanzten Obstbäume mifsgönnte man dem Wanderer nicht. Wir hören von öffentlichen Verwünschungen, die einst über diejenigen ausgesprochen seien, die

---

1) Vgl. Bd. 1 S. 291—294. 2) Bei Thucyd. II, 39. 3) Bd. 1 S. 373.

4) Vgl. E. Curtius, zur Gesch. des Wegebaues bei den Gr. (Abhandl. d. Berl. Ak. d. Wissensch. 1854) S. 248 ff.

dem irrenden Wanderer nicht den Weg zeigten [1]; später fehlte es auch nicht an Meilensteinen und Wegweisern. Ebensowenig fehlte es an Herbergen, die zum Theil von Staatswegen angelegt waren, und dem Reisenden wenigstens Obdach und Nachtlager boten, zum Theil aber Privatunternehmungen, wo der Fremde für Geld gespeist und getränkt wurde. Wirthshäuser dieser Art heifsen *πανδοκεῖα*, die Wirthe *πανδοκεῖς*. Dafs ihr Gewerbe in keiner sonderlichen Achtung stand, darf uns nicht befremden [2]. Sich für Geld einem Jeden zu Dienst zu stellen konnte dem griechischen Sinne nicht sehr ehrenwerth erscheinen, zumal da diese Art Leute von den einkehrenden Gästen nun auch auf alle Weise möglichst viel zu profitiren suchten. Die Herbergen aller Art heifsen *καταγώγια* oder *καταλύματα*, auch *καταλύσεις* [3]. — Mit Reisepässen oder Pafskarten brauchten sich die Reisenden in Griechenland wohl nur in dem Falle zu versehen, wenn die Stadt, wohin sie reisten, sich im Kriegszustande befand, und deswegen eine genauere Beaufsichtigung der Ein- und Ausgehenden nöthig schien. Ein solcher Pafs heifst syngrapha oder syngraphus, auch *σφραγίς*, weil er mit dem Staatssiegel versehen war, auch *σύμβολον*, welcher Name allgemein von Legitimationszeichen gebraucht wird [4]. — Dafs auch Visitationen der Reisenden vorkamen, darf uns nicht wundern. Denn es gab auch im Alterthum, nicht weniger als bei uns, verbotene oder besteuerte Waaren: die Zollpächter und ihre Beamten waren befugt, die Fahrzeuge und das Gepäck der Reisenden zu durchsuchen um Defraudationen zu verhindern, und sie bedienten sich dieser Befugnifs mit so grofsem Eifer, dafs sie bisweilen selbst Briefe zu öffnen sich herausnahmen [5]. Einzelnen wurde auch wohl Zollfreiheit (*ἀτέλεια*) gewährt, die besonders als Auszeichnung und Belohnung von Verdiensten der Fremden um den Staat in manchen vorhandenen hierauf bezüglichen Inschriften erwähnt wird [6]. Dazu kam öfters auch die Asylie, d. h. es wurde ihnen Sicherheit ihrer Person

---

1) Vgl. Theocr. Id. XXV, 3, wo es als eine Pflicht gegen den Hermes *ἐνόδιος* bezeichnet wird, den Irrenden zurechtzuweisen.

2) Vgl. Plat. Legg. XI p. 918. Theophrast. char. 6. Becker, Charikles I. p. 63.

3) Iul. Pollux 1, 73. Moeris s. v. *καταγώγιον*. Becker I. p. 62.

4) Plaut. Capt. II, 3, 90. Aristoph. Av. v. 1213 ff. Becker, Charikl. I. S. 26.

5) Plaut. Trinumm. III, 3, 65. — Auch von Plombirung der Waarenballen glaubt man eine Spur gefunden zu haben. S. H. Haase in den Annali dell' inst. di corrisp. arch. XI, 2 p. 279.

6) Vgl. Meier de proxenia s. publ. Graecor. hospitio (Hal. 1843) p. 21.

und ihres Eigenthums verbürgt theils für den Fall, dafs in Kriegszeiten Kaperbriefe gegen ihren Staat ausgegeben waren (s. oben S. 7), theils aber auch für den Fall, dafs Einzelne, die Ansprüche an sie zu haben meinten, sich deswegen ihrer Person oder ihres Eigenthums mit Gewalt zu bemächtigen unternahmen[1]). — Gänzliche Ausschliefsung der Fremden, und Verbote alles Verkehrs in Häfen und auf Märkten kamen nur gegen Feinde vor[2]).

Es darf mit Zuversicht behauptet werden, dafs es keinen griechischen Staat gegeben habe, in welchem der Bürger eines andern Staates nicht einen oder den andern Mann gefunden hätte, der von Staatswegen verpflichtet war sich seiner anzunehmen, so oft er rechtlichen Schutzes und Beistandes bedurfte. Die so verpflichteten heifsen *πρόξενοι*, Staatsgastfreunde[3]); sie wurden gewöhnlich von dem einen Staate aus den Bürgern des andern bestellt; es fehlt aber auch nicht an Beispielen, dafs die Staaten selbst aus ihren eigenen Bürgern einige zu Proxenen für die Fremden ernannten[4]). Wahrscheinlich, obgleich nicht durch Zeugnisse zu beweisen, ist es auch wohl, dafs die Proxenen für ihre oft lästigen Bemühungen nicht ohne Vergeltung blieben, sondern in irgend einer Weise von denen, welchen ihre Dienste zu Gute kamen, auch gewisse herkömmliche Gebühren dafür bezogen. Nur die sogenannten *ἐθελοπρόξενοι* scheinen ihre Dienste unentgeltlich angeboten zu haben[5]). Gewifs aber ist, dafs der Proxenos von dem Staate, dessen Bürgern er seine Dienste leistete, sich mancher Ehren und Auszeichnungen zu erfreuen hatte, woraus es sich denn auch erklären läfst, dafs öfters die Ernennung zum Proxenos eine blofse Ehrenbezeugung war, die ein Staat auch solchen Fremden erwies, die in ihm selbst als Schutzverwandte wohnten, und also gar nicht in der Stellung waren, den Bürgern des Staates im Auslande ihre Dienste zu leisten. Verbunden mit dieser Ehrenbezeugung war öfters auch die Befreiung von denjenigen Abgaben und Leistungen, welche

---

1) *Ἀσυλία καὶ ἀσφάλεια κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλασσαν πολέμου καὶ εἰρήνης* pflegt es in den Urkunden zu heifsen. Vgl. Meier a. a. O. p. 18 u. Kirchhoff im Philolog. XIII, 1 ff., wo eine hierauf bezügliche Inschrift trefflich erläutert ist.

2) Vgl. Thucyd. 1, 67. Diod. XII, 39. Plut. Pericl. c. 29. Aristoph. Ach. v. 520. Demosth. Olynth. II p. 22. Spanhem. ad Arist. Av. v. 365.

3) Pollux III, 59.

4) Von Sparta s. Bd. 1 S. 260, von Petilia, Böckh. C. I. 1 p. 11, von Krannon, Antig. Caryst. c. 15 p. 25 Beckm.

5) Thucyd. III, 70 u. die Ausl. bei Poppo III, 2 p. 767.

sonst den Schutzverwandten oblagen[1]), so dafs die Proxenen den Isotelen gleich standen, und selbst vor diesen noch bevorzugt waren. Als Auszeichnungen, die ihnen gewährt zu werden pflegten, finden wir namentlich erwähnt, dafs sie freien Zutritt zum Rath oder zur Volksversammlung haben sollen, so oft sie es wünschen, und dafs, wenn sie als Kläger in Rechtshändeln auftreten, ihre Processe aufser der Reihe und vor andern zur Verhandlung kommen sollen (*προδικία*); dazu *ἔγκτησις*, oder das Recht Grundeigenthum im Staate zu erwerben, *ἀτέλεια*, oder Zoll- und Abgabenfreiheit, und dergleichen mehr[2]). Ohne Zweifel gab es auch Anordnungen, um den Proxenos, wenn er die ihm obliegenden Verpflichtungen gegen die Fremden verletzte, zur Strafe zu ziehen und zum Ersatz des Schadens, der jenen durch seine Schuld erwuchs, anzuhalten[3]).

Von Verträgen, die ausschliefslich dem Handelsverkehr und den Interessen der Handelsleute gegolten hätten, also von Handelsverträgen im eigentlichen Sinne, geben uns unsere Quellen keine Nachrichten[4]), wohl aber finden wir, dafs Staaten, zwischen denen ein lebhafterer Verkehr bestand, zur Erleichterung desselben besondere Verträge abzuschliefsen pflegten über die Art und Weise wie es bei Rechtshändeln zwischen den beiderseitigen Angehörigen mit der Rechtsverfolgung und Rechtspflege gehalten werden sollte. Solche Verträge heifsen *σύμβολα*, und die in Gemäfsheit derselben geführten Processe *δίκαι ἀπὸ συμβόλων*[5]). Es wurde also durch die Symbola nicht blofs den beiderseitigen Staatsangehörigen ausdrücklich der ungeschmälerte Genufs der Freiheit und ihres Eigenthums zugesichert und jede eigenmächtige Kränkung derselben aufs strengste verpönt, sondern speciell die Gelegenheit gewährt, Streitigkeiten unter einander ohne grofse Schwierigkeiten und nach einem gleichmäfsig bestimmten Rechte entscheiden zu lassen. Doch waren natürlich die Bestimmungen hierüber nicht dieselben in allen derartigen Verträgen, sondern richteten sich nach den besonderen Verhältnissen der contrahirenden Staaten. Es ist anzunehmen,

1) Demosth. Leptin. §. 133 u. §. 60.

2) Ueber dies alles vgl. Westermann de publ. Ath. honor. (Lips. 1830) p. 45 u. bes. Meier in der oben angef. Schrift.

3) Vgl. Kirchhoff a. a. O. S. 8. 9.

4) Vgl. Büchsenschütz, Besitz u. Erwerb im Alt. S. 516.

5) Vgl. Att. Proc. S. 773 ff. u. Westermann, Comment. de iuris iurandi iudic. Ath. formula. III. (Lips 1859) p. 4. — Auch der Singular *σύμβολον* und die Femininform *συμβολαί* finden sich. S. Ussing, Inscr. no 55. Rofs, alte Lokrische Inschr. S. 12.

theils dafs die Rechtssätze selbst, nach welchen die Streitfragen entschieden werden sollten, immer nach den eigenthümlichen Rechten der Staaten so oder anders modificirt waren, theils dafs auch in Beziehung auf die Procefsform und besonders auf das Anbringen der Klage Verschiedenheiten stattfanden, so dafs bald der Kläger dem Wohnorte des Beklagten folgen mufste, bald aber auch ihn im eigenen Lande angreifen konnte, wenn er ihn dort fand. Allgemein aber war es, dafs der vor dem Gerichte des fremden Staates unterliegende Theil den Procefs durch Appellation an das Gericht seines Staates bringen, vielleicht aber auch, dafs der in seinem eigenen Staate Unterliegende an das Gericht in dem Staate des Gegners appelliren konnte. Die Stadt, an deren Gericht appellirt wird, heifst *πόλις ἔκκλητος*, der Procefs *δίκη ἔκκλητος*.

Näher befreundete Staaten gewährten gegenseitig ihren Bürgern nicht blofs diese Rechtssicherheit in Processen, sondern ertheilten ihnen auch sonst noch mancherlei Begünstigungen. Dahin gehört z. B. die Befugnifs, sich in dem andern Staate wohnhaft niederzulassen ohne die sonst den Schutzverwandten obliegenden Lasten zu tragen; ferner das Recht, in dem andern Staate Grundeigenthum zu erwerben (*ἔγκτησις*), und das Recht, mit Bürgern des andern Staates eine gesetzlich vollgültige Ehe einzugehen (*ἐπιγαμία*). Diese drei Stücke mit einander verbunden bilden den Inbegriff des Bürgerthums in privatrechtlicher Hinsicht, und an sie haben wir zunächst zu denken, wenn von Ertheilung der *πολιτεία* an einen fremden Staat die Rede ist. Wird aber zugleich auch Stimmrecht in den Volksversammlungen und Zutritt zu Aemtern, wenn auch in beschränkterem Umfange als den Einheimischen und Altbürgern, zugestanden, so ist dies *ἰσοπολιτεία*[1]). Dergleichen Begünstigungen waren bald einseitig, bald gegenseitig. Gegenseitige Politie fand z. B. zwischen mehreren Städten auf Kreta statt. Die Byzantier, nach einer freilich verdächtigen Urkunde, verliehen den Athenern die Politie aus Dankbarkeit für die Hülfe, die ihnen Athen gegen Philipp von Makedonien geleistet hatte[2]). Aus späterer Zeit hören wir, dafs die Rhodier den Athenern die Politie verliehen, und diese nach einigen Jahren die Verleihung entsprechend erwiedert haben[3]). — Ein geringeres Mafs solcher Vergünstigung ist es, wenn ein Staat dem andern im Ganzen die Proxenie er-

1) Vgl. Antiquit. i. p. Gr. p. 377, 21. Meier. de proxen. p. 22. Büchsenschütz a. a. O. S. 41.
2) Demosth. de cor. p. 256. 3) Liv. XXXI, 15.

theilt, so dafs jedem Bürger desselben die Ehren und Rechte eines Proxenos zustehn sollen [1]).

2. Von den Amphiktyonien.

Der Name Ἀμφικτύονες, auch Ἀμφικτίονες[2]), bezeichnet eigentlich die Umwohner, also Benachbarte ganz allgemein, wird jedoch speciell von solchen Völkerschaften gebraucht, die bei einem ihnen nahe belegenen Heiligthum dieser oder jener Gottheit zu bestimmten Zeiten zusammenkommen um eine gemeinschaftliche Festfeier zu begehn, wobei denn aber auch anderweitige Angelegenheiten zur Sprache gebracht, Streitigkeiten geschlichtet, Bündnisse geschlossen, Unternehmungen zum Angriff oder zur Vertheidigung verabredet werden können. Der berühmteste und umfassendste Verein dieser Art, an welchen vorzugsweise gedacht wird, wenn von Amphiktyonen die Rede ist, war derjenige, dessen religiöser Mittelpunkt der Tempel des Apollon zu Delphi war; aber ähnliche kleinere Vereine hatten sich in den ältesten Zeiten mehrere gebildet zwischen Völkern, die sich entweder durch Stammverwandtschaft oder durch gleiche Interessen, mitunter auch wohl blofs durch die gleiche religiöse Verehrung einer gewissen Gottheit und eines gewissen Heiligthums dazu veranlafst fanden. Von den meisten derselben wissen wir indessen nicht mehr, als eben nur dies, dafs sie existirt haben. So wird uns ein amphiktyonisches Heiligthum, ein Tempel des Poseidon zu Onchestos in Böotien am kopaischen See, im Gebiete der Stadt Haliartos genannt[3]), von welchem sich mit Sicherheit behaupten läfst, dafs es älter gewesen, als die Einwanderung der Böotier in das Land, und dafs dieser Amphiktyonie auch Landschaften aufserhalb Böotiens, z. B. Megaris, angehört haben[4]). Festversammlungen benachbarter Staaten in einem gemeinsamen Heiligthum waren auch die Pamböotien und das ebenfalls böotische Dädalenfest, auf welche beide wir später zurückkommen werden[5]). Eine Amphiktyonie mit Festversammlungen im Heiligthum des Poseidon auf der zu Trözen gehörigen Insel Kalauria bestand einst zwischen Trözen

---

1) Eine freilich unsichere Andeutung dieser Art s. bei Demosth. Mid. p. 530.

2) Wie περικτίονες bei Homer, Pindar, Herodot u. Aa. Die andere Form deutet nach Benfey's ohne Zweifel richtiger Erklärung, im Wurzellex. II S. 185, auf ein altes digammirtes Ἀμφικτίϝονες.

3) Strab. IX p. 412. 4) Vgl. Müller. Orchom. S. 238. (233 n. A.)

5) S. unten Cap. 5.

und den argivischen Städten Hermione, Nauplia, Prasiae, Epidaurus, der Insel Aegina, dazu Athen und der böotischen Stadt Orchomenus [1]), also zwischen Mitgliedern, welche weder nah benachbart noch, soviel sich erweisen läfst, desselben Stammes waren, und nur durch gemeinsames Interesse verbunden zu sein scheinen, vielleicht zur Vertheidigung der Seestaaten gegen die Uebermacht der binnenländischen[2]). Später, als Nauplia von Argos, Prasiae von Sparta unterworfen war, traten statt ihrer diese beiden dem Vereine bei, der damals freilich nur noch eine religiöse Bedeutung hatte. Die Dorier, als sie sich im Peloponnes festgesetzt hatten, scheinen eine Amphiktyonie gestiftet zu haben, deren Mittelpunkt zu Argos war, und der, nach der Erzählung bei Pausanias (IV, 5, 1), die Messenier ihren Streit mit Sparta zur Entscheidung vorzulegen sich erboten. Auch die kleinasiatischen Dorier in Knidos, Halikarnafs und auf den Inseln Kos und Rhodos mit den drei Städten Lindos, Ialysos und Kameiros, waren verbunden zu gemeinschaftlichen Festfeiern des Apollon auf dem triopischen Vorgebirge bei Knidos. Das Fest wurde, wie die meisten ähnlichen, mit Kampfspielen gefeiert, und es war Gesetz, dafs die Sieger ihre Preise, — sie bestanden in ehernen Tripoden, — nicht mit sich in ihre Heimath nehmen, sondern dort im Tempel des triopischen Gottes weihen sollten. Als einst ein Halikarnassier dies Gesetz übertreten hatte, und von seinem Staat nicht zur Erfüllung desselben angehalten wurde, so schlossen deswegen die übrigen Städte fortan Halikarnafs von ihrer Verbindung aus [3]), — Eine Amphiktyonie dürfen wir auch den Festverein der triphylischen Städte nennen, die als gemeinsames Heiligthum den Tempel des Poseidon auf der Bergveste Samikon hatten, der unter specieller Obhut der Makistier, d. h. der Bewohner der Stadt Makistos oder Makiston stand. Wir hören, dafs den Makistiern auch die Verkündigung des Festfriedens zur Zeit der Feier obgelegen habe [4]). Ebenso mögen wir den Verein der euböischen Städte, dessen Mittelpunkt das Heiligthum der Artemis zu Amarynthos war, als eine Amphiktyonie bezeich-

---

1) Strab. VIII. p. 374.

2) Müller, Orchom. S. 247. (242). — Curtius, gr. Gesch. I³ S. 85, hält die Theilnehmer alle für Ionier oder mit diesen eng verbundene Minyer.

3) Herod. I, 144. Mit Recht vermuthet Sauppe, Götting. Nachr. 1863 S. 328, dafs der angegebene Grund der Ausschliefsung schwerlich der einzige gewesen. Dafs die Bevölkerung von Halik. nicht rein dorisch, sondern stark mit Ioniern gemischt war, ist sicher.

4) Strab. XIII p. 343.

nen, zumal da auch jene völkerrechtliche Verabredung zwischen Chalkis und Eretria, deren wir oben (S. 10) gedacht haben, auf einer Säule im Tempel der Göttin eingegraben war [1]). Wirklich so genannt wird der Verein der ionischen Staaten zur gemeinschaftlichen Verehrung des delischen Apollon, zu der sich die Ionier auf der Insel, die sich der Geburtsort des Gottes zu sein rühmte, versammelten und ein stattliches Fest begingen, dessen Feier und die dabei auch von Weiberchören ausgeführten Gesänge der Verfasser des homeridischen Hymnus auf den Apollon preist[2]). Ueber die ältere Beschaffenheit dieser Amphiktyonie ist uns indessen weiter nichts bekannt. Dafs sie für uralt gehalten worden sei, läfst sich aus der Sage von dem delischen Schiff der Athener entnehmen, welches aus Theseus' Zeit herstammen sollte, und, fortwährend erneuert, dazu diente, die athenische Festgesandtschaft nach der Insel hinüberzuführen. Aber eine Zeitlang scheint die Feier in Abnahme gekommen zu sein, bis die Athener sie im J. 426 herstellten, in welchem Jahre sie auch die der alten Satzung zuwider durch Gräber verunreinigte Insel reinigten. Seit dieser Zeit wurde theils ein jährliches kleineres, theils ein pentaeterisches gröfseres Fest begangen, und beide von Athen und ohne Zweifel auch von den übrigen ionischen Staaten durch Theorien beschickt. Die athenischen Theoren hiefsen **Deliasten**, und scheinen aus einem bestimmten Geschlechte genommen zu sein. Der Tempel mit seinen reichen Schätzen stand unter Obsorge und Verwaltung eines Synedrion von Amphiktyonen, in welchem die Athener natürlich den Vorsitz hatten, und jährlich einen ihrer Bürger dazu deputirten [3]). — Festversammlungen der asiatischen Ionier waren auch die Panionien zu Ehren des helikonischen Poseidon auf dem Vorgebirge Mykale im Gebiet von Priene. Zu den zwölf ionischen Städten, Milet, Myus, Priene, Ephesus, Kolophon, Lebedus, Teos, Klazomenä, Phokäa, Erythrä, sammt den Inseln Samos und Chios, trat später auch Smyrna hinzu, welches früher zu den Aeoliern gehört hatte [4]). — Endlich wurde auch zu Ephesus ein Fest der Artemis von den Ioniern gemeinschaftlich gefeiert [5]).

In unseren Quellen wird nun freilich der Name einer Am-

1) Strab X p. 448. 2) Hymn. in Apoll. v. 157 ff.
3) Vgl. Böckh. Staatshaush. II. S. 82 u. C. F. Hermann. de theoria Deliaca in der Vorrede zum Göttinger Vorlesungsverz. v. 1846—47.
4) Herod. I, 148. Strab. XIV p. 633. — Ueber die Verlegung der Panionien nach Ephesus v. Diod. XV, 49 u. Antiq. i. p. Gr. p. 413.
5) Thucyd. III, 104. Dionys. A. R. IV, 25.

phiktyonie von den beiden zuletzt erwähnten Festvereinen nicht gebraucht, und ebensowenig von den oben aufgeführten böotischen, triphylischen, euböischen und dorischen[1]; aber ein in dem Wesen derselben liegender Grund, weswegen sie nicht so heifsen dürften, ist schwer zu erkennen. Dafs etwa die mehr oder weniger politische oder rein gottesdienstliche Natur der Vereine, die mehr oder weniger festgeschlossene Zahl der Mitglieder, die so oder anders geregelte Form der Vereinigung den Unterschied in der Benennung begründet habe, läfst sich wenigstens nicht nachweisen. Politisches und Religiöses war ebensowohl bei solchen, die mit jenem Namen benannt werden, als bei andern, die nicht so benannt werden, gemischt: die kalaurische Amphiktyonie war gewifs nicht ohne politischen Zweck geschlossen, ebensowenig als die Verbindung der böotischen Staaten, die gemeinschaftlich die Pamböotien feierten, oder der euböischen, die sich im Heiligthum der amarynthischen Artemis versammelten. Auch der Umstand, dafs in einigen, wie eben in dem böotischen Verein, ein dirigirender Vorort an der Spitze stand, in andern nicht, kann den Unterschied der Benennung nicht begründet haben: denn während in der delischen Amphiktyonie entschieden Athen als Vorort erscheint, ist gerade in derjenigen Verbindung, die vorzugsweise diesen Namen führt, von keinem Vororte die Rede.

Wie nun dem auch sein möge, die berühmteste unter allen Amphiktyonien, und die, von der uns deswegen auch am meisten Einzelnes bekannt ist, war die delphische oder pythische, zu deren Betrachtung wir nun übergehn. Die delphische oder pythische nennen wir sie, weil ihr gemeinschaftliches Hauptheiligthum der Tempel des pythischen Apollon zu Delphi war. Sie hatte indessen noch ein anderes gemeinschaftliches Heiligthum in der Nähe von Pylä oder Thermopylä, den Tempel der Demeter, die deswegen auch die amphiktyonische (Ἀμφικτυονίς) hiefs, zu Anthela oder Anthena, einer Kome im Gebiete der Malier. Nichts ist wahrscheinlicher, als dafs hier der ursprüngliche Vereinigungspunkt einer Amphiktyonie anzunehmen sei, der sich nachher andere entfernter wohnende Stämme anschlossen, was denn zur Folge hatte, dafs auch das Haupttheiligthum dieser angeschlossenen, weil es ein hochgeehrtes und angesehenes war,

1) Zu beachten ist jedoch, dafs nach Pausan. IX, 34, 1 Iton ein Sohn des Amphiktyon hiefs. Dies deutet auf den Namen einer Amphiktyonie für den Festverein um den Tempel der Itonischen Athene, welcher eben das Heiligthum der Pamböotien war.

ebenfalls zum Bundesheiligthum für alle wurde, gegen welches das andre in die zweite Stelle zurücktrat. Doch wurden nach diesem fortwährend die Versammlungen, auch wenn sie zu Delphi waren, pyläische, und die Gesandten der Bundesstaaten Pylagoren genannt. Geschichtliche Kunde über die Entstehung und Erweiterung dieses Amphiktyonenvereins giebt es begreiflicher Weise nicht. Die Fabelsage nennt den Stifter Amphiktyon, und macht ihn zum Bruder des Hellen: ihm war auch ein Heiligthum zu Anthela geweiht. Es erhellt also wenigstens, dafs man sich den Verein uralt, so alt als den Namen der Hellenen selbst dachte. Dann soll der König Akrisios von Argos in diese Gegend gekommen und die delphische Amphiktyonie nach dem Muster der pyläischen gestiftet haben[1]). Zu untersuchen, welche geschichtliche Thatsachen dieser Sage zu Grunde liegen mögen, ist hier nicht der Ort: wir begnügen uns mit der Angabe, dafs, soweit es sich historisch nachweisen läfst, folgende zwölf Völkerschaften der Amphiktyonie angehörten: die Malier, die phthiotischen Achäer, die Aenianen oder Oetäer[2]), die Doloper, die Magneten, die Perrhäber, die Thessaler, die Lokrer, die Dorier, die Phokier, die Böoter, die Ionier. Man sieht also dafs keinesweges sämmtliche griechische Völkerschaften in dem Vereine waren. Es fehlen die Aetolier, die Akarnanen, die Eleer sammt den Pisaten und Triphyliern, die in Argolis zu Hermione und Asine, auf Euböa zu Karystus und Styra angesessenen Dryoper; es fehlen auch die peloponnesischen Achäer, da als Amphiktyonen immer nur die phthiotischen genannt werden[3]), sei es nun, dafs damals, als der Verein geschlossen wurde, beide Zweige des achäischen Stammes schon von einander getrennt waren, sei es dafs der Name Achäer gar nicht als Zeichen von Stammeseinheit angesehen werden dürfe[4]) Von jenen zwölf amphiktyonischen Völkern aber ist es gewifs, dafs sie alle früher theils in Thessalien theils zunächst südlich von Thessalien, um den Parnafs und östlich von diesem, gewohnt haben. Die Thessaler sollen erst

1) Schol. Eurip. Orest. v. 1094. Nach Andern freilich sollte auch die delphische Amphiktyonie vom Amphiktyon gestiftet sein. Paus. X, 8.

2) Vgl. Antiquit. i. p. Gr. p. 387, 5.

3) Denn bei Diodor. XVI, 29, wo sonst Ἀχαιοὶ καὶ Φθιῶται gelesen wurde, ist in den neueren Ausgaben das καὶ mit Recht getilgt.

4) Vgl. Duncker, Gesch. des Alterth. III. S. 554 d. zweit. Ausg. u. den von ihm angef. Pott in dem Art. Indogerm. Sprachst., der Encykl. v. Ersch u. Grub. S. 65 Anmk. 44; auch Welcker, Götterlehre 1 S. 359.

nach dem troischen Kriege aus dem benachbarten Thesprotien in das nachher von ihnen genannte Land eingedrungen sein. Demnach würden sie nicht schon zu den ältesten Mitgliedern des Amphiktyonenvereins gehören können, da der Anfang dieses mit Gewifsheit früher zu setzen ist, und man hat deswegen vermuthet, dafs sie vielleicht an die Stelle der früher dazu gehörigen, nachher aber ausgeschlossenen Dryoper getreten sein möchten: eine Vermuthung, die mir aus manchen Gründen wenig wahrscheinlich ist. Eher liefse sich annehmen, dafs nicht alle Thessaler erst so spät in Thessalien eingewandert seien, sondern ein Theil von ihnen schon früher dort gesessen habe, zu welchem dann, nach dem troischen Kriege, neue Schaaren ihrer Stammesgenossen aus Thesprotien hinzugekommen, durch welche das ganze Land unterworfen, die Einwohner theils unterjocht theils vertrieben worden [1]). Von den Ioniern endlich, von denen sich nicht nachweisen läfst, dafs sie jemals entweder in Thessalien oder in der Nähe des Parnafs gesessen haben, ist es am wahrscheinlichsten, dafs ihr Zutritt zu dem Verein durch ihre Verschmelzung mit einem aus jenen Gegenden zu ihnen gewanderten amphiktyonischen Volke bewirkt worden sei; denn auf so etwas scheinen die Sagen zu deuten, die entweder den Xuthus, d. h. den pythischen Apollon, oder auch den Amphiktyon nach Böotien und nach Attika einwandern und sich hier ansiedeln lassen [2]).

Alle diese zwölf Völkerschaften nun waren in der Amphiktyonie formell gleichberechtigte Glieder, so ungleich an Ausbreitung und Macht sie auch in der späteren Zeit erscheinen, wo einige von ihnen ganz unbedeutend, zum Theil nicht einmal politisch unabhängig waren, andere dagegen mächtige Staaten und zahlreiche Colonien gegründet hatten, welchen das Recht der Amphiktyonie ebenfalls zukam. Diese Gleichberechtigung darf als Beweis gelten, dafs bei der Stiftung des Vereins die Machtverhältnisse der zusammentretenden Völker noch im Ganzen gleich waren. Der Zweck aber, zu welchem sie zusammentraten, war schwerlich blofs Befriedigung eines religiösen Dranges zur gemeinschaftlichen Verehrung der Demeter oder des Apollon, sondern eine völkerrechtliche Einigung theils um sich gegen gemeinschaftliche Feinde zu verstärken, theils um gegenseitige Entzweiungen entweder friedlich zu schlichten, oder wenigstens

1) So meint Buttmann, Mythol. II S. 262. 3.
2) Vgl. Bd. 1 S. 325 und Opusc. acad. I p. 327. 8.

allzu feindselige und vernichtende Kämpfe zu hindern. Hierauf deutet was uns von den amphiktyonischen Satzungen bekannt ist, zu deren Befolgung die Bundesglieder sich durch feierliche Eide verpflichteten. Eine derselben — die einzige dieser Art, die uns überliefert ist — gebietet, keine amphiktyonische Stadt zu zerstören, keiner das Trinkwasser abzuschneiden, im Kriege sowenig als im Frieden: so ein Staat dawider handelt, sollen die übrigen gegen ihn zu Felde ziehn und ihn vertilgen. — In der Folgezeit, als die Verhältnisse sich so gestaltet hatten, daſs eine politische Wirksamkeit der Amphiktyonen kaum noch möglich war, tritt uns vorzugsweise nur ihre religiöse Bedeutung entgegen, besonders in Beziehung auf das delphische Heiligthum. Der hierauf bezügliche Theil ihres Eides enthielt das Gelöbniſs: so Jemand das Eigenthum des Gottes beraube, oder Mitwisser und Mitberather zu einer Unternehmung gegen das Heiligthum sei, solchen zu strafen mit Hand und Fuſs, mit Wort und aller Macht[1]). Und was uns von Beschlüssen und Maſsregeln der Amphiktyonen, von Klagen, die bei ihnen angebracht worden, von Entscheidungen, die sie gefällt haben, berichtet ist, bezieht sich denn auch zum groſsen Theil auf den delphischen Tempel. Nach altem Rechte sollten die nach Delphi wallfahrenden Pilger von Abgaben und Zöllen frei sein; diesem Rechte zuwider hatten die Krissäer von denen, die durch ihr Gebiet zogen, schwere Zölle erhoben, und den Abmahnungen der Amphiktyonen nicht nur kein Gehör gegeben, sondern sich selbst noch Unbilden gegen sie und gegen das Eigenthum des Gottes zu Schulden kommen lassen. Deswegen wurde Krieg gegen sie beschlossen, — der erste sogenannte heilige Krieg, — der um 586, nach zehnjähriger Dauer, mit Zerstörung ihrer Stadt und Weihung ihres Gebietes zum Eigenthum des Tempels endigte. In Megaris war eine aus dem Peloponnes nach Delphi ziehende Theorie (oder Festgesandtschaft) von trunkenen Megarensern verletzt, und da der Staat, in welchem damals zügellose Demokratie herrschte, den Frevel unbestraft lieſs, so nahmen die Amphiktyonen die Sache in die Hand, schickten ein Heer nach Megaris und bestraften die Schuldigen theils mit dem Tode, theils mit Verbannung[2]). Als der delphische Tempel im J. 548 abgebrannt war, sorgten die Amphiktyonen für den Wiederaufbau und schlossen den Contract darüber mit den Unternehmern

1) Aeschin. d. f. l. p. 284. 2) Plutarch. quaest. gr. c. 59.

ab[1]). Als die Phokier von den Delphern beschuldigt wurden, das Gebiet des Tempels verletzt zu haben, wurde ihnen dafür eine Bufse zu zahlen auferlegt, und da sie diese nicht zahlten, ward dies Veranlassung zu einem zweiten heiligen Kriege, 355 bis 346; und einen dritten veranlafste im J. 340 ein ähnliches den Amphissäischen Lokrern Schuld gegebenes Vergehen.

In spezieller Beziehung zum delphischen Heiligthum steht ferner die Anordnung und Leitung der pythischen Spiele, die von den Amphiktyonen nach dem ersten heiligen Kriege übernommen wurde, und wovon später mehr zu sagen sein wird. Gewissermafsen läfst sich auch der Beschlufs hierher ziehen, den die Amphiktyonen über das nach der Schlacht bei Platäa in dem Tempel gestiftete Siegesdenkmal fafsten. Pausanias hatte nämlich einen Tripus aufgestellt, dessen Inschrift ihn allein als den Stifter des Denkmals nannte. Darüber wurde Beschwerde erhoben, namentlich von den Platäern, und die Amphiktyonen verordneten, dafs die Inschrift vertilgt und dafür eine andere gesetzt würde, welche die Namen sämmtlicher Staaten enthielt, die an der Schlacht theilgenommen hatten[2]). Endlich mögen wir unter gleichem Gesichtspunkte auch noch den Beschlufs betrachten, dafs dem Skionäer Skyllis und seiner Tochter, welche beide bei Artemision als Taucher gegen die Flotte der Perser ausgezeichnete Dienste geleistet hatten, Ehrensäulen in dem delphischen Heiligthum errichtet werden sollten[3]). Aber von allgemeinerer, keinesweges blofs auf dies Heiligthum bezüglicher Bedeutung ist der Beschlufs zu Ehren der bei Thermopylä Gefallenen, denen die Amphiktyonen ein Denkmal an der Stelle selbst, wo sie gefallen waren, errichten liefsen, mit einer Inschrift, die einfach nur besagte, dafs einst viertausend Peloponnesier hier gegen dreihundert Myriaden der Feinde gekämpft hätten[4]): ebenso der Beschlufs, durch welchen der Malier Ephialtes für vogelfrei erklärt wurde, weil er den Persern den Weg über das Gebirge gezeigt hatte, auf welchem die Griechen umgangen werden konnten[5]). Wenn ferner die Spartaner nach der Schlacht bei Platäa den Antrag an die Amphiktyonen stellten, alle Staaten, die sich dem Kampf entzogen hatten, von der Verbindung auszuschliefsen[6]), — was freilich nicht zur Ausführung kam, — so

1) Herod. II, 180. Strab. IX, 3 p. 421. Paus. X, 5, 5.
2) Rede g. Neaera. p. 1378. 3) Paus. X, 19, 1. Vgl. Anth. Pal. IX, 296, wo er Skyllos heifst.
4) Herod. VII, 228. 5) Id. VII, 213. 6) Plut. Themist. c. 20.

ist auch hier keine besondere Beziehung auf das Heiligthum zu erkennen, ebensowenig als darin, dafs späterhin Alexander sich von den Amphiktyonen zum Anführer gegen die Perser ernennen liefs [1]). Endlich wenn über streitiges Asylrecht dieses oder jenes griechischen Tempels von ihnen entschieden [2]), wenn, zu Kimons Zeit, die Doloper auf Skyros wegen Seeräuberei [3]) und später die Spartaner wegen der treulosen Einnahme der thebanischen Burg, der Kadmea, zu Geldbufsen verurtheilt wurden [4]), oder wenn die Ampkiktyonen in einem Streit zwischen Melos und Kimolos die Argiver zu Schiedsrichtern bestellten [5]) so ergiebt sich aus diesen und ähnlichen Beispielen unverkennbar, dafs die Amphiktyonenversammlung sich selbst als einen Gerichtshof betrachtete, der über die Beobachtung des Völkerrechts unter den griechischen Staaten zu wachen und Verletzungen desselben zu ahnden berufen sei. Aber freilich dafs ihre Wirksamkeit in dieser Beziehung in Anspruch genommen, oder dafs sie, wenn sie in Anspruch genommen war, auch respektirt wurde, kam nicht oft vor, und gerade in solchen Fällen, wo es zum Heil Griechenlands am meisten zu wünschen gewesen wäre, dafs ein völkerrechtlicher Gerichtshof unparteiisch und nachdrücklich einschritte, ist von einer Thätigkeit der Amphiktyonen keine Spur zu finden. Dies erklärt sich, abgesehn von andern Umständen, schon allein aus dem Widerspruch zwischen den ungleichen Machtverhältnissen der griechischen Staaten und ihrer gleichen Berechtigung in der Amphiktyonie. Sparta oder Athen waren mächtiger, als dafs sie sich einer Versammlung hätten unterordnen mögen, zu welcher die volle Hälfte der gleichberechtigten Mitglieder von kleinen und unbedeutenden, nicht einmal politisch selbständigen sondern mehr oder weniger von den Thessalern abhängigen Völkerschaften gesandt wurde. Ihre Politik, welche die der übrigen gröstentheils bestimmte, ging ihre eigenen Wege, und die Amphiktyonen konnten gar nicht daran denken, sie hierin zu hindern. Sie beschränkten sich deswegen auf gleichgültige, mit den Interessen der Grofsmächte nicht collidirende Gegenstände, namentlich Angelegenheiten des delphischen Tempels.

Die Versammlungen der Amphiktyonen fanden regelmäfsig zweimal jährlich statt, im Herbste und im Frühling. Die Ver-

---

1) Diodor XVII, 4. 2) Tacit. Ann. IV, 14. 3) Plut Cim. c. 8. 4) Diodor. XVI, 23 u. 29. 5) S. Inschr. b. Lebas Voyag. arch. III no. 1.

sammlungsorte waren Delphi und Thermopylä, oder vielmehr das nahebelegene Anthela; doch scheint es nicht, dafs einer dieser beiden Orte ausschliefslich für die herbstliche, der andere für die Frühlingsversammlung bestimmt gewesen, sondern vielmehr dafs die Abgeordneten sich jedesmal zuerst nach Anthela und dann nach Delphi begeben haben[1]) Es kamen aber auch aufserordentliche Versammlungen vor[2]). Jede der zwölf Völkerschaften beschickte die Versammlung durch zwei Gesandte, welche den Namen Hieromnemones führten, d. h. Besorger der heiligen Angelegenheiten. Diese wurden, wenigstens zu Athen im Zeitalter des peloponnesischen Krieges, durchs Loos gewählt[3]), und bekleideten ihr Amt nicht, wie man fälschlich gemeint hat, lebenslänglich, sondern entweder nur auf ein Jahr, oder vielleicht auf eine pythische Pentaeteris[4]). Unter den mehreren zu einer und derselben Völkerschaft gehörigen Staaten fand natürlich eine gewisse Ordnung und Reihenfolge in der Beschickung der Versammlungen statt, und es scheint dafs die mächtigeren, wie Athen unter den Ioniern, hierin einen Vorzug vor den minder mächtigen hatten und öfter an die Reihe kamen, vielleicht sogar jede Versammlung beschickten, während die geringeren unter einander abwechselten. Zugeordnet waren den Hieromnemonen die sogenannten Pylagoren, und zwar nicht blofs einer aus jedem Staate, sondern mehrere, wie z. B. von Athen neben einem Hieromnemon drei Pylagoren geschickt wurden[5]). Diese wurden durch Cheirotonie gewählt, und hatten ohne Zweifel die Bestimmung, dem Hieromnemon mit Rath und Hülfe beizustehn, zumal da das Loos, durch welches dieser er-

---

1) Vgl. Antiqu. i. p. Gr. 391, 4. Eine Bestätigung dieser Vermuthung giebt aufser den von Curtius bekannt gemachten delphischen Inschriften, worüber vgl. Bulletino di corrisp. arch. ann. 1844 p. 32, jetzt auch noch der jüngst bekannt gewordene Epitaphios des Hyperides. Denn hier heist es nach Erwähnung des von Leosthenes bei Thermopylä gewonnenen Sieges, col. 8, 25: *ἀφικνούμενοι γὰρ οἱ Ἕλληνες ἅπαντες δὶς τοῦ ἐνιαυτοῦ εἰς τὴν Πυλαίαν θεωροὶ γενήσονται τῶν ἔργων τῶν πεπραγμένων αὐτοῖς.* So hätte Hyp. nicht sagen können, wenn nicht die Amphiktyonen beide Male sich bei Thermopylä eingefunden hätten. Dafs hiernach auch bei Harpokration u. d. W. *πυλαία* zu schreiben sei: *ὅτι δὲ δὶς* (für *τις*) *ἐγίγνετο σύνοδος τῶν Ἀμφ. εἰς Πύλας*, hat schon A. Schäfer bemerkt.

2) Aeschin. g. Ctesiph. p. 517, wo die Versammlung nach Thermopylä berufen wird.

3) Aristoph. Nubb. 619 (623).

4) Vgl. Antiqu. i. p. Gr. p. 392. u. Droysen, üb. die Echtheit der Urkunden in Demosth. R. v. Kranz, S. 57.

5) Aesch. g. Ctesihp. p. 506.

nannt wurde, nicht immer gerade einen tüchtigen und geschäftskundigen Mann traf. Die Pylagoren hatten deswegen das Recht, den Versammlungen beizuwohnen, an den Berathungen Theil zu nehmen, für oder wider eine Sache zu sprechen, und konnten also einen sehr bedeutenden Einflufs ausüben. Aber wenn es zur Abstimmung kam, so stimmten allein die Hieromnemonen[1]). Einer von diesen führte den Vorsitz, dirigirte die Verhandlungen und liefs abstimmen. Auf welche Weise aber der Vorsitzende ernannt, oder ob darin ein bestimmter Wechsel angeordnet gewesen, wissen wir nicht[2]). In Inschriften aus späterer Zeit werden Ἀγορατροί genannt, ein Name, der wahrscheinlich gleichbedeutend mit Pylagoren ist: doch hatten sie nicht blofs Sitz, sondern auch Stimmrecht in den Versammlungen[3]) — Es versteht sich übrigens von selbst, dafs jedem amphiktyonischen Staate, auch wenn er nicht an der Reihe war einen Hieromnemon abzuordnen, doch frei stand, Gesandte zu schicken um den Gang der Verhandlungen zu beobachten und möglicher Weise im Interesse des Staates Einflufs darauf zu üben, wozu es ja immer genug Mittel und Wege gab, wenn sie auch nicht berechtigt waren an den Sitzungen selbst Theil zu nehmen. Auch aufser solchen Gesandten aber war an den Versammlungsorten der Amphiktyonen, namentlich zu Delphi, jedesmal eine nicht geringe Anzahl von Leuten aus allen Theilen Griechenlands anwesend: wir wissen, dafs auch Märkte dort gehalten wurden. Mitunter geschah es nun, dafs der vorsitzende Hieromnemon eine allgemeine Versammlung aller aus den amphiktyonischen Völkerschaften Anwesenden berief, nicht freilich um mit ihnen zu berathen, sondern um die Beschlüsse ihnen kund zu thun; wobei es denn aber nicht fehlen konnte, dafs die Versammlung auch ihre Stimmung und Gesinnung zu erkennen gab, und dadurch einen Einflufs auf die Mafsregeln ausübte[4]).

Demosthenes[5]) nennt einmal die Amphiktyonenversammlung seiner Zeit das Schattenspiel zu Delphi: und nach dem, was wir oben über ihre geringe Wirksamkeit gesagt haben, können wir uns über diesen Ausdruck nicht wundern. Leider aber liefs dies Schattenspiel, wenn es auch unvermögend war, etwas für

1) Antiqu. p. 302. Schol. ad Dem. or. d. cor. p. 277.

2) Arn. Schäfer, Demosth, II S. 499, meint, dafs der Vorsitz regelmäfsig den Thessalern zugekommen sei.

3) Corp. Inscr. no. 1689 b. Vgl. Antiqu. i. p. Gr. p. 392, 8. u. Meier in d. HALZ. 1843 no. 233 S. 631.

4) Aeschin. g. Ctesiph. p. 516. 5) Rede üb. d. Fried. p. 63.

die Einigung und Stärkung der Gesammtheit zu wirken, sich bisweilen als ein pafsliches Werkzeug gebrauchen, um unter dem Vorwande geheiligter Interessen des Tempels die wichtigeren Interessen einer heilsamen Politik zu verrathen. So geschah es in dem zweiten der oben erwähnten heiligen Kriege. Die Phokier waren von den Delphern beschuldigt, das Gebiet des Tempels verletzt zu haben. Ueber den Grund dieser Beschuldigung können wir kein bestimmtes Urtheil fällen: wir wissen nur, dafs seit langer Zeit zwischen jenen beiden Spannung und Hader bestand, indem die Phokier sich ein Recht über Delphi, als zu ihrer Landschaft gehörig, zuschrieben, die Delpher aber sich als völlig frei und selbständig zu behaupten suchten. Sie fanden Unterstützung bei den alten Gegnern der Phokier, den Thebanern und Thessalern, von denen die letzteren über die Mehrzahl der amphiktyonischen Stimmen zu verfügen im Stande waren. Von diesen wurden die Phokier zu einer grofsen Geldbufse verurtheilt; anstatt aber die Bufse zu zahlen, besetzten sie vielmehr das Gebiet von Delphi und brachten also auch den Tempel in ihre Gewalt. So entbrannte jener sogenannte heilige Krieg, in welchem freilich von beiden Seiten gefrevelt wurde, am heillosesten jedoch von den Gegnern der Phokier dadurch, dafs sie am Ende den schlimmsten Feind Griechenlands, den König Philippus von Makedonien, zu Hülfe riefen. Jetzt wurden die Phokier besiegt, ihre Städte wurden zerstört, sie selbst wurden aus der Zahl der amphiktyonischen Völker ausgestofsen, die beiden Stimmen, die sie geführt hatten, dem Makedonier übertragen, und so diesem förmlich das Recht gegeben, sich in die innersten Angelegenheiten Griechenlands einzumischen. Und dazu verschafften ihm bald nachher bereitwillige Werkzeuge die Gelegenheit. Gegen die Lokrer von Amphissa wurden ähnliche Beschuldigungen wie vorher gegen die Phokier hervorgesucht: die Amphissäer wurden recht geflissentlich gereizt, sich an den Amphiktyonen zu vergreifen, worauf denn natürlich Krieg gegen sie beschlossen und die Anführung dem neuen Bundesgliede, dem Philipp, übertragen wurde. Dieser hatte schon vorher Sorge getragen, sich der Zugänge zu Griechenland zu versichern, drang nun rasch durch Thessalien und Phokis und besetzte die den Zugang von dort nach Böotien beherrschende Festung Elatea. Es war aber klar, und wurde auch von ihm selber nicht verhehlt, dafs er es weniger auf Amphissa als auf die Athener abgesehen habe, die einzigen unter den Griechen, die seinen Planen noch im Wege standen, und sich auch an jenem Beschlufs gegen Amphissa nicht

betheiligt hatten. Mit ihnen verbanden sich nun auch die Thebaner, denen Demosthenes die Augen geöffnet hatte; aber in der entscheidenden Schlacht bei Chäronea fiel der Sieg dem Philipp zu. Von nun an war die Freiheit Griechenlands verloren.

Von einer politischen Bedeutung der Amphiktyonen konnte in der folgenden Zeit natürlich noch weniger als vorher die Rede sein. Zwar wurden sie in dem Bundesvertrage, welchen Philipp nach der Schlacht bei Chäronea den Griechen auferlegte, zum Gerichtshofe über die Bundbrüchigen bestellt [1]), und wir hören auch von amphiktyonischen Processen, die dem Demosthenes von seinen Gegnern angedroht worden [2]); von wirklich verhandelten Processen dieser Art wird aber nichts berichtet, und als später die Spartaner unter Agis gegen die Makedonier aufstanden, wurde darüber nicht vor den Amphiktyonen, sondern vor dem zu Korinth versammelten Bundesrathe verhandelt [3]). Die Wirksamkeit der Amphiktyonen beschränkte sich von jetzt an wohl lediglich auf die Sorge für das delphische Heiligthum. Auch dies wurde ihnen eine Zeit lang von den in früherer Zeit gar nicht zu den amphiktyonischen Völkern gehörigen Aetoliern entrissen, die sich des Gebietes von Delphi bemächtigten und die Amphiktyonie sich und ihren Verbündeten anmafsten [4]). Es verbanden sich deswegen die übrigen, und zogen unter Anführung des spartanischen Königs Areus gegen sie zu Felde, um 280, jedoch ohne günstigen Erfolg [5]). Seit wann die Aetolier Delphi besessen haben, läfst sich nicht genau angeben; doch hören wir, dafs schon im J. 290 von Demetrios dem Poliorketen die Pythien zu Athen gefeiert wurden, weil die Aetolier Delphi besetzt hatten [6]), und jener deswegen eine Theorie dorthin zu senden nicht rathsam fand. Im J. 279 brachen die Gallier in Griechenland ein und drangen bis Delphi vor, wo sie von den vereinigten Griechen geschlagen und gänzlich aufgerieben wurden. An dem Kampfe gegen diese hatten die Phokier so rühmlichen Antheil genommen, dafs deswegen ihre Ausschliefsung aus der Amphi-

1) Pausan. VII, 10, 10.
2) Demosth. d. cor. p. 331 extr. Vgl. Aeschin. in Ctesiph. § 161.
3) Diodor. XVII, 73.
4) Vgl. Polyb, IV, 25, 8. Corp. Inscr. I p. 824. Dafs die Aetolier ihre Aufnahme unter die Amphiktyonen dem Philipp von Mak. verdankt haben, vermuthet C. Bücher, Quaest. Amph. (Bonn 1870.) p. 18.
5) Justin. XXIV, 1. Manso, Sparta III, 2 S. 131. Rangabé Ant. Hell. II p. 144.
6) Plut. Demetr. c. 40. Droysen, Gesch. d. Hellenism. 1 S. 594.

ktyonie widerrufen wurde[1]). Die Makedonier dagegen werden in dieser Zeit nicht als Mitglieder erwähnt, und scheinen erst in der Römischen Zeit wieder aufgenommen zu sein[2]). — Eine ganz neue Organisation erhielt die Amphiktyonie unter Augustus. Was darüber berichtet wird[3]) ist dieses: die Magneten, Malier, Aenianen und phthiotischen Achäer wurden mit den Thessalern zusammengeworfen und hörten also auf, besondere Stimmen zu führen; die Doloper existirten damals nicht mehr als eigenes Volk, und fielen also aus; dagegen trat die von Augustus nach dem Siege bei Aktium gestiftete Stadt Nikopolis in Akarnanien an ihre Stelle. Zur Zeit des Pausanias bestand die Amphiktyonenversammlung aus dreifsig Deputirten; Nikopolis, Makedonien und Thessalien sandten je sechs, zusammen also achtzehn: Böotien, Phokis und Delphi je zwei, das dorische Ländchen am Parnafs, die ozolischen und die epiknemidischen Lokrer und Euböa je einen, Megara mit Korinth, Argos und Sikyon zusammen einen, endlich Athen ebenfalls einen. Die drei Städte Delphi, Nikopolis und Athen beschickten jede Versammlung, in den Völkern aber wechselten die einzelnen Städte nach einer gewissen Reihenfolge.

3. Das delphische Orakel.

Die nahe Beziehung, in welcher die Amphiktyonen zu dem delphischen Heiligthum des weissagenden Gottes standen, mufs unsere Betrachtung jetzt zunächst auf dieses wenden, wenn wir gleich die Frage nach der eigentlichen Natur des Orakels und was über seine Stiftung, Einrichtung und sonstigen Merkwürdigkeiten zu sagen ist, erst in einem späteren Abschnitt behandeln können. Für jetzt haben wir es nur hinsichtlich seiner Wirksamkeit auf die internationalen und politischen Verhältnisse der Griechen zu betrachten, einer Wirksamkeit, die von ihm in gröfserem Umfange und mit sichtbarerem Erfolge ausgeübt worden ist, als von den Amphiktyonen, die es aber doch schwerlich in solchem Mafse ausgeübt haben würde, wenn ihm nicht eben durch seine Beziehung zu jenen seine Geltung als eines allgemeinen Nationalheiligthums zu gewinnen erleichtert worden wäre. Es ist kein Grund zu bezweifeln, dafs die Alten Recht haben, wenn sie sagen, dafs das Orakel auf dem Parnafs uralt, dafs es

1) Pausan. X, 8, 2.
2) Vgl. Bücher a. a. O. p. 22 u. Rangabé a. a. O. S. 321 f., wo die sehr dunkeln Verhältnisse dieser Periode besprochen werden.
3) Von Pausanias a. a. O.

aber anfangs noch kein apollinisches gewesen, sondern dafs Gäa oder Themis oder Poseidon als seine Inhaber gegolten, bis Apollon es mit Gewalt in Besitz genommen habe. Wir dürfen darin angedeutet finden, dafs ein Volk, welches den Apollon als seinen Hauptgott verehrte, sich des Orakels bemächtigt, und diesen an die Stelle der früher hier verehrten Weissagegottheit gesetzt habe. Apollon ist freilich ein allen Griechen gemeinsamer Gott: der Glaube an ein durch Licht und Wärme wirkendes, das Graus der winterlichen Jahreszeit siegreich überwindendes, Leben und Gedeihen erweckendes und förderndes, aber bisweilen durch heifse Glut auch zerstörendes göttliches Wesen war ein allgemeiner, und sicherlich ebenso alt, als das Volk selbst. Die Griechen haben ihn aus ihrer ursprünglichen asiatischen Heimath schon mitgebracht, nicht später von Asien erst überkommen, und wenn wir bei asiatischen Völkern eine entsprechende und deswegen von den Griechen auch mit demselben Namen bezeichnete Gottheit finden, so darf uns das nicht verleiten, an eine spätere Uebertragung von diesen an jene zu denken, sondern wir haben darin nur die alte Uebereinstimmung in solchen religiösen Vorstellungen zu erkennen [1]). Ob dieser Gott überall mit demselben Namen, oder hier so und dort anders genannt worden sei, ist gleichgültig: selbst ob die Griechen ihn alle gleich anfangs Apollon genannt haben, wagen wir nicht zu entscheiden. Wesentlich aber ist es, zu bemerken, wie sich die Bedeutung dieses Gottes, die ursprünglich ebenso wie die aller andern Gottheiten nur eine physische war, überwiegend nach der ethischen Seite hin entwickelt hat, so dafs er zum Gott der geistigen und sittlichen Reinheit und Klarheit, und somit der Ordnung, des Rechts und der Gesetzmäfsigkeit im menschlichen Leben geworden ist. Zu dieser idealen ethischen Gestalt ist Apollon sicherlich nur unter den Hellenen gelangt, und insofern ist er ein echt und wahrhaft hellenischer Gott. Unter den Hellenen aber sind es vorzugsweise die Dorier, die ihn so aufgefafst haben, und von denen er jederzeit als Hauptgott verehrt worden ist [2]). Gerade in dieser seiner ethischen Bedeutung waltet er nun aber in Delphi als Weissager und Gesetzgeber, und mit Delphi und dem delphischen Orakel unterhalten die Dorier, vornehmlich die Spartaner, von Anbeginn die engste und lebhafteste Verbindung. Die Dorier hat-

---

1) Vgl. Opusc. ac. I p. 338.

2) S. Spanhem. ad. Callim. h. in Apoll. v. 55. Müller Aegin. p. 150. Dor. 1 S. 200 ff. Böckh. Explic. Pind. p. 288.

ten einst in Thessalien, und hier eine Zeitlang in Hestiäotis gewohnt[1]), und hier gerade finden wir einen Apollocult in Tempe, der nachher mit dem delphischen eng verbunden ward[2]). Sie waren im Lauf der Zeit nach Süden gezogen, an den Oeta und weiter bis an den Parnafs, wo sich auch nach der Einwanderung in den Peloponnes ein Theil von ihnen in dem nordwärts gelegenen Hochlande behauptete. Sie hatten aus diesen Gegenden die Dryoper theils verdrängt theils zu Hörigen des delphischen Gottes gemacht. Sie waren es, nicht freilich gewifs, aber doch höchst wahrscheinlich, die einst auch in Delphi selbst ihren Gott, statt des früher hier verehrten, in das Heiligthum einsetzten; sie waren es, die mit den benachbarten Stämmen die delphische Amphiktyonie bildeten, die sich nachher mit der pyläischen vereinigte; dadurch wurde der delphische Tempel das Haupttheiligthum für alle amphiktyonischen Völker, und demgemäfs, bei der allmähligen Ausbreitung dieser, auch für ganz Hellas, eine *κοινὴ ἑστία τῆς Ἑλλάδος*[3]). — In dieser Stellung, als der religiöse Mittelpunkt des vielfach gespaltenen Ganzen, war es zugleich das vorzüglichste und fast das einzige Band, welches die getrennten Theile gleichmäfsig umfafste und wenigstens eine Art von Einheit vermittelte. Der Einflufs des Orakels war bis auf die Zeiten der Perserkriege grofs und oft wohlthätig[4]). Das freilich hat es weder vermocht noch auch versucht, die in ihren besondern Interessen so vielfach entzweiten Staaten von Kriegen gegen einander abzuhalten und zu einem Bundesstaate oder auch nur zu einem Staatenbunde zu vereinigen: denn solcher Vereinigung widerstrebte nun einmal die Natur des Landes und der Sinn des Volkes; und selbst davon, dafs es in Streitigkeiten der Staaten als Schiedsrichter angerufen sei, ist kein sicheres Beispiel anzuführen[5]), so wahrscheinlich es auch ist, dafs dies wohl öfters

---

1) Herod. I, 56. Strab. IX p. 437. X p. 475.

2) Vgl. Müller, Dor. 1, 28 u. 202. Auch m. Opusc. ac. 1 p. 345, 78.

3) Plutarch. Arist. c. 20.

4) Gegen übertriebene Vorstellungen freilich hat Bernhardy, Gr. Litt. 1 S. 398, mit Recht Einspruch gethan.

5) Das oben erwähnte Erbieten der Kerkyräer an die Korinthier wurde nicht angenommen. — Meier, in der Schr. üb. die Schiedsrichter S. 38, führt ein Beispiel an, wo die Athener und einige peloponnesische Staaten in einem Streite über Thurii dem delphischen Orakel die Entscheidung anheimgestellt haben sollen. Dies ist aber unrichtig. Nicht die Staaten wandten sich an das Orakel, sondern streitende Parteien in Thurii selbst, von denen einige athenischer, andere peloponnesischer Abkunft waren. Diodor. XII, 35.

geschehen sei. Bei der einzigen Unternehmung ferner, zu welcher sich zwar nicht alle, aber doch viele und die besten der griechischen Staaten vereinigten, dem Kriege gegen die Perser, war das Verhalten des Orakels furchtsam und zweideutig[1]: die Argiver, die Kreter wurden von ihm in ihrer Neutralität bestärkt[2]), und die Antworten, die es den Athenern ertheilte, waren vielmehr geeignet, den Muth niederzuschlagen als zu beleben, und Herodot hat ganz Recht, wenn er es den Athenern zum grofsen Verdienst anrechnet, dafs sie sich trotz ihrer doch nicht haben entmuthigen lassen[3]). Wir dürfen indessen das Orakel deswegen auch nicht geradezu verdammen: denn die Meinung von der unwiderstehlichen Uebermacht der Perser war damals so allgemein herrschend[4]), dafs sich sein Verhalten wohl erklären und entschuldigen läfst. Dagegen als sich diese Meinung durch die Erfolge, besonders durch den Sieg bei Salamis, berichtigt hatte, vor der Schlacht bei Platäa, gab es eine ermuthigende Antwort[5]), und auch das auf Aristides Antrag nach dem Siege gestiftete Fest des Zeus Eleutherios, welches zugleich ein Bundesfest für die Griechen sein sollte, die hier gestritten hatten, ist wohl nicht ohne Eingebung des Orakels gestiftet worden, an welches man sich gewandt hatte, um es wegen der anzustellenden Dankfeiern zu befragen[6]). Dafs solche allgemeine Festfeiern auch als Mittel benutzt werden könnten, in den Griechen das Gefühl ihrer Zusammengehörigkeit zu beleben, wufste das Orakel wohl, und hatte dies schon früher bewiesen durch seine Förderung des olympischen Festvereins, weswegen auch Apollon zu Olympia unter dem Namen *Θέρμιος* d. h. *Θέσμιος,* als Stifter der Satzungen für die Feier verehrt wurde[7]). Aus gleichem Grunde veranlafste das Orakel auch nach dem ersten heiligen Kriege die Umgestaltung der pythischen Spiele zu einem Nationalfeste derselben Art wie das olympische. — Unter den sonstigen Einwirkungen auf die griechischen Angelegenheiten erwähnen wir zuerst der auf die Anlage von Colonien bezüglichen. Wenn es wahr ist, dafs die Entwickelung und das Gedeihen Griechenlands wesentlich durch die Colonien gefördert wurde, die theils den Staaten die Möglichkeit gewährten, durch Aussendung einer allzuzahlreichen oder unzufriedenen Menge gewalt-

1) Vgl. Oenomaus bei Euseb. Pr. eu. V, 23, 4. 24, 1 ff.
2) Herod. VII, 148 u. 169. 3) Id. VII, 139.
4) Id. VI, 112. 5) Plutarch. Arist. c. 11.
6) Plutarch. a. a. O. c. 21. 7) S. unten c. 4. S. 51.

same Erschütterungen und Umwälzungen zu vermeiden, theils durch überseeische Verbindungen den Wohlstand beförderten, und zugleich griechische Sitte und Bildung unter Barbaren verbreiteten, so gebührt dem delphischen Orakel Dank dafür, die Stiftung von Colonien vielfach empfohlen und nach verständigem Plane geleitet zu haben. Denn ohne den Rath des Gottes wurde nicht leicht eine Colonie ausgesandt[1]: er wufste am besten die Orte anzugeben, wo eine Ansiedelung auf guten Erfolg zu rechnen habe, das heifst die Priester, welche in seinem Namen sprachen, hatten die beste Kunde auch von auswärtigen Ländern und Verhältnissen, und ertheilten darnach ihre Bescheide. — Aber auch die inneren Angelegenheiten der griechischen Staaten wurden oft nach den von Delphi ertheilten Anweisungen geordnet. Die lykurgische Gesetzgebung, welcher Sparta seine Macht verdankte, erhielt ihre Sanction durch den Ausspruch des Orakels, und bisweilen wird Apollon selbst ihr Urheber genannt[2]. Die berühmten Gesetze des Zaleukos wurden auf ein Gebot des Gottes gegeben, welcher den durch innere Zwistigkeiten zerrütteten epizephyrischen Lokrern solches Heilmittel empfahl[3] Auch Solon soll von ihm aufgefordert worden sein, das Ruder des Staatsschiffs zu ergreifen[4], und als die Kyrenäer das Orakel um Rath angingen, wie sie ihrem krankenden Gemeinwesen aufhelfen sollten, so ward ihnen der Bescheid, sich einen Ordner aus Mantinea zu erbitten[5]. Auch die Einrichtungen des Klisthenes, durch welche die Solonische Verfassung eigentlich erst vollendet und lebenskräftig wurde, erhielten ihre Sanction durch den delphischen Gott[6]. Kurz wir dürfen behaupten, dafs das Orakel von entschiedenem Einflufs auf die Verfassungen und Gesetzgebungen vieler Staaten gewesen sei. Von ihm gingen namentlich auch die milderen Grundsätze aus, durch welche die in früheren Zeiten allgemein herrschende Blutrache gezügelt, und statt ihrer eine gerichtliche Verfolgung des Mörders, und Reinigung und Entsühnung des unabsichtlichen Todtschlages eintrat[7]. Dafs ferner die auf das Religionswesen bezüglichen Einrichtungen, Anordnung von Festen und Opfern, Einführung neuer Culte und Cultformen und Aehnliches nicht ohne Anfragen bei dem Gotte und nur nach seinen Weisungen vorgenommen wurden, beweisen zahlreiche Beispiele[8]. Nicht

1) Cic. de div. I, 1. 2) Plat. Legg. I zu Anf.
3) Schol. Pind. Ol. X, 17. 4) Plutarch. Sol. c. 14. 5) Herod. IV, 161. 6) Pausan. X, 10, 1. 7) Plat. Legg. IX, 865.
8) Vgl. u. a. Paus. VI, 9, 3. 42, 4.

weniger zahlreich sind die Beispiele, dafs man zu wichtigeren Unternehmungen jeder Art sich zuvor der Genehmigung des Gottes versichern zu müssen glaubte, und bei abmahnenden Bescheiden lieber davon abstand. Und so sind wir denn berechtigt zu sagen, dafs für alle griechische Staaten das delphische Orakel eine oberste Instanz gewesen sei, von der man sich in den bedeutendsten Angelegenheiten Raths erholte [1]). Am engsten war die Verbindung Sparta's mit dem Orakel, und wir haben schon früher dort die sogenannten Pythier oder Poitheer kennen gelernt als Beamte, die den Königen zugeordnet waren, um den Verkehr mit jenem zu unterhalten [2]). Anderswo in dorischen Staaten scheinen die Theoren, die wir als Magistrate genannt finden [3]), eine ähnliche Bestimmung gehabt zu haben, obgleich sich das freilich nicht mit Gewifsheit erkennen läfst. Plato ordnet für seinen Musterstaat drei Exegeten oder Ausleger des Sacralrechtes an, die aus neun Vorgeschlagenen vom delphischen Orakel ernannt werden sollen [4]), und dafs auch das Collegium der drei Exegeten zu Athen wenigstens zum Theil auf ähnliche Art ernannt worden sei, ist nicht zu bezweifeln [5]).

Das Ansehn des Orakels war übrigens nicht bei den Griechen allein, sondern auch im Auslande grofs. Es wurde von den Etruskern, von den Römern schon zur Zeit des zweiten Tarquinius, von den Phrygern zur Zeit des Midas und von den Lydern unter der Mermnaden-Dynastie befragt; der Gott ertheilte seine Antworten und empfing die Gaben und Opfer seiner Verehrer ohne Unterschied der Nation. So wenig er einem einzelnen griechischen Stamm mehr als andern angehörte, ebensowenig wies er auch die Anbeter aus andern Völkern von sich: er wollte kein particulärer Gott, sondern ein Gott für die Menschen überhaupt sein, und wer sich ihm gläubig nahte, dem erwies er sich als Rather und Helfer.

Hätte nun sein Orakel sich wirklich in so würdiger Stellung gehalten, frei von allem Particularismus, unparteiisch auch in

---

1) Cic. d. div. I, 54, 122. Justin. VIII, 2, 12. Vgl. Meiners, Gesch. aller Relig. II S. 684 f.

2) S. Bd. 1 S. 260. 3) Ebend. S. 154. 4) Plat. Legg. VI p. 759.

5) Die jüngst entdeckten Inschriften der Ehrensessel im Theater zu Athen nennen einen *πυθόχρηστος ἐξηγητής*, aufser ihm auch einen *ἐξηγ. ἐξ εὐπατριδῶν χειροτονητὸς ὑπὸ τοῦ δήμου διὰ βίου*, und ein *ἐξηγ. ἐξ Εὐμολπιδῶν* ist aus andern Inschr. bekannt. Ueber jene s. d. Monatsbericht d. Berl. Ak. d. W. 1862. S. 281. die *Ἐφημερ. ἀρχαιολογ. Περ. β.* 1 p. 98 u. *Φιλίστωρ* III S. 368 u. 458. Auf den *ἐξηγ. ἐξ Εὐμολπ.* deutet auch Lys. g. Andoc. § 204.

Beziehung auf das Ausland, vor allem aber in Beziehung auf die in ihren Interessen so vielfach gespaltenen griechischen Staaten immer nur so zu sprechen gewufst, wie es dem Rechte und dem allgemeinen Besten, nicht wie es den selbstsüchtigen Absichten dieses oder jenes einzelnen Staates gemäfs war, dann würde es gewifs auch sein Ansehn unvermindert behauptet, und auf die politischen Verhältnisse einen wohlthätigeren und dauernderen Einflufs ausgeübt haben, als es ihn wirklich ausgeübt hat. Aber das war eben nicht leicht möglich. Die Vorsteher und Leiter des Orakels hatten selbst zu viele besondere und weltliche Interessen, durch die sie verleitet wurden, statt über den Parteien zu stehen, selbst Partei zu ergreifen, und statt der unwandelbaren Grundsätze des göttlichen Rechtes die Rücksichten auf ihren Vortheil zur Norm zu nehmen, nach der sie den Sinn der vermeintlichen Göttersprüche auffafsten und verkündigten.

Der Name Delphi war, soweit unsre Quellen uns darüber belehren, nicht vor dem sechsten Jahrhundert allgemein gebräuchlich[1]): der andere Name war Pytho, der nach der wahrscheinlichsten Ansicht die Orakelstätte als den Ort, wo man den Gott befragte, die Fragestätte, bezeichnet[2]). Belegen war diese Stätte hart an der sogenannten Lykoreia, einem Theil des Parnafs, der in der Folge, als sich um das Heiligthum eine Stadt gebildet hatte, zu einer Kome von dieser wurde[3]). Die Gegend gehörte zum Gebiete der phokischen Stadt Krissa oder richtiger Krisa. Wie aber der Apollodienst nicht von den Krisäern, sondern von den Doriern und den mit ihnen vereinigten Völkern hier eingesetzt war, so scheinen auch die priesterlichen Geschlechter, die des Dienstes pflegten, aus verschiedenen Völkern gewesen zu sein. Die angesehensten unter ihnen rühmten sich vom Deukalion abzustammen, den die Fabel den Vater des Hellen, des Ahnherrn des hellenischen Volkes nennt[4]): es gab aber

---

1) Er findet sich zuerst in einer Anführung aus Heraklit bei Plutarch. de Pyth. orac. c. 21 u. in dem Homer. Hymnus auf Artemis XXVII, 14, dessen Zeit freilich ungewifs, der aber schwerlich viel älter ist. Nach Pausanias indessen, X, 6, 3, mufs der Name Delphi älter als Pytho sein.

2) Vgl. Strab. IX p. 419. u. meine Opusc. ac. I p. 341. Auch Welcker, gr. Götterl. 1 S. 431 und Duncker III S. 299 theilen diese Ansicht; bestritten wird sie von Pott in KZ. VI S. 123. Eine Anspielung auf die Bedeutung des Namens ist bei Sophocl. Oed. T. v. 70 u. 603, auch wol bei Apollon. Rh. IV, 530.

3) Steph. Byz. s. v. 4) Plutarch. quaest. gr. c. 9.

auch ein Geschlecht der Thrakiden[1]), deren Name an den alten vormals in mehreren Landschaften Griechenlands ansässigen Stamm der Thraker erinnert, zu welchem Thamyris, Orpheus und andere alte Sänger gerechnet werden, und dem namentlich die Verbreitung des Dionysoscultes zugeschrieben wird[2]). Da zu Delphi dieser mit dem Apollocult verbunden war, so ist es nicht unwahrscheinlich, dafs diese Verbindung hier die Thrakiden bewirkt haben. Sodann sind, aber erst als der Cult des Apollon und sein Tempel schon bestanden, auch kretische Ankömmlinge nach Krisa gekommen, und haben auf die Verwaltung des Heiligthums und die Ordnung des Orakels grofsen Einflufs gewonnen[3]). Mit dem zunehmenden Ansehn des Tempels wuchsen auch seine Reichthümer, es bildete sich eine Stadt um ihn her, und die Priesterschaft wurde immer weniger geneigt, sich irgend eine Abhängigkeit von den Krisäern, zu deren Gebiet der Tempel gehörte, gefallen zu lassen[4]). Auch thaten die Krisäer wohl Manches, was gegen die Rechte des allen amphiktyonischen Staaten gemeinsamen Heiligthums verstiefs: kurz, die Beschwerden der Delpher gegen sie veranlafsten den ersten heiligen Krieg, der mit der Zerstörung ihrer Stadt endigte und ihr ganzes Gebiet zum Eigenthum des Tempels machte. Man kann Delphi nun einen Kirchenstaat im Kleinen nennen, seine Verfassung eine hierarchische Aristokratie. Edle Geschlechter standen an der Spitze, unter ihnen eine minderberechtigte Bürgerschaft und eine ländliche meist aus Hierodulen bestehende, dem Tempel zu Diensten und Abgaben verpflichtete Bevölkerung[5]). Aus den Geschlechtern wurden sowohl die priesterlichen Beamten gewählt, unter denen namentlich die fünf Hosier (ὅσιοι) gleichsam ein Cardinalscollegium gebildet zu haben scheinen, als auch die Magistrate, unter denen wir einen Basileus, später Prytanen und Archonten finden[6]). Auch ein Rathscollegium (βουλή) und in jüngerer Zeit eine Bürgerversammlung (ἀγορά) werden erwähnt[7]). Wie aber die geistliche und die bürgerliche Regierung

1) Diodor. XVI, 24. vgl. Deimling, d. Leleger S. 64. Welker, Götterl. 1 S. 431.

2) Vgl. Müller, Orchom. S. 383 (375 ff.).

3) Vgl. Opusc. ac. I p. 345.

4) Vielleicht bezieht sich darauf die Warnung vor ὕβρις an die Priester am Schluss des homer. Hymnus auf den Pythischen Apollon.

5) Vgl. Zander in Ersch u. Grub. Encyklop. 1, 23 S. 405 f.

6) Vgl. A. Mommsen, delphische Archonten, im Philol. XXIV, 1.

7) S. die Anführungen in d. Antiquitt. i. p. Gr. p. 394, 4. Demiurgen zu D. nennt Lucian Phalar. II. c. 2.

und Verwaltung getheilt oder verbunden gewesen sein mögen, darüber sind wir aufser Stande etwas mit Sicherheit zu erkennen. Die Obsorge für die Sicherheit und Unverletzlichkeit des Tempels und seines Eigenthums war der Amphiktyonenversammlung anbefohlen; die specielle Verwaltung der Tempelgüter aber und, wie sich von selbst versteht, die Besorgung des Gottesdienstes und des Orakels hatte allein die Priesterschaft.

Nach dem Fall Krisa's behauptete Delphi seine Unabhängigkeit und Selbständigkeit in dem Grade, dafs es sich selbst von aller Verbindung mit den übrigen Phokiern lossagte, und als diese versuchten, es darin festzuhalten, und sich dabei der Stadt und des Tempels bemächtigten, so wandten die Delpher sich um Hülfe an die Spartaner, die mit dem Orakel von jeher am meisten verbunden waren. Von diesen wurden die Phokier gezwungen zurückzuweichen [1]), und obgleich nachher die Athener sich ihrer annahmen und ihnen auf eine Zeitlang die Obermacht wieder verschafften [2]), so war dies doch nicht von Dauer, und Delphi behauptete sich meist als selbständiger Staat von der Verbindung der übrigen Phokier unabhängig [3]) wobei es von Sparta unterstützt wurde, und zum Dank dafür in den Zerwürfnissen zwischen den Spartanern und Athenern sich selbst immer auf die Seite jener stellte [4]). Aber auch aus früherer Zeit fehlt es nicht an Beispielen, dafs das Orakel sich parteiisch erwies, und sich mitunter durch sehr unlautere Gründe bestimmen liefs, so oder anders zu sprechen. Im demosthenischen Zeitalter war seine Auctorität, wenigstens in politischen Angelegenheiten, entschieden in Mifscredit gekommen, und Demothenes sprach es öffentlich aus, dafs die Pythia philippisire [5]).

4. Die Nationalfeste.

Da wir vorhin der unter Mitwirkung des delphischen Orakels gestifteten Nationalfeste als eines Mittels erwähnt haben, durch welches man das Gefühl der Zusammengehörigkeit unter den Griechen zu beleben gedachte, so scheint es zweckmäfsig, diese jetzt etwas näher ins Auge zu fassen. Es waren ihrer vier, das älteste und angesehenste aber waren

1) Thucyd. I, 112. 2) Plutarch. Pericl. c. 21. 3) Strab. IX p. 423.
4) Thucid I, 118. 123. Plutarch. de Pyth. or. c. 19.
5) Plutarch. Demosth. c. 20. Cic. de div. II, 57, 118.

Die Olympien.

Diese wurden zu Olympia dem Zeus zu Ehren in der den Eleern gehörigen Landschaft Pisatis gefeiert. Ihre Stiftung wird in das frühste Alterthum versetzt, bald dem Herakles, entweder dem thebanischen oder einem noch älteren, der zu den idäischen Daktylen gehören sollte, bald dem Pisos, dem Gründer von Pisa, oder dem Pelops oder irgend einem andern fabelhaften Heroen zugeschrieben [1]). Dafs Pelops als Stifter genannt wird, hat seinen Grund wohl in den hohen Ehren, die ihm zu Olympia erwiesen wurden: die Eleer, sagt ein Alter [2]), verehren den Pelops ebenso hoch vor allen andern Heroen, als den Zeus vor den andern Göttern. Es war ihm ein ausgezeichnetes Temenos geweiht, man zeigte mehrere Reliquien von ihm, namentlich sein Schulterblatt und andere Gebeine, und ehrte ihn durch das jährlich dargebrachte Opfer eines schwarzen Widders [3]). Pelops ist der mythische Stammvater des Königsgeschlechtes, welches in der vorhellenischen Zeit über einen grofsen Theil der nach ihm benannten Halbinsel herrschte, und so ist es wohl glaublich, dafs sein Cult zu Olympia sich in der That aus dieser Zeit herschreibe. Denn auch Elis gehörte nach den Fabeln zu seinem Reiche. Den Herakles aber zum Stifter des Zeusfestes zu machen veranlafste die Betheiligung der nach dem Heraklidenzuge im Peloponnes gestifteten dorischen Staaten an dem Feste, da deren herrschende Geschlechter den Herakles ihren Ahnherrn nannten. Ohne Zweifel aber war das Fest uralt und bestand schon vor der Heraklidenwanderung; aber es ward nur von den Pisaten, in deren Gebiet das Heiligthum lag, und von den nächsten Umwohnern gefeiert, oder auch wohl ganz unterlassen, da der Theil der Pisatis, in welchem Olympia lag, von den Eleern in Besitz genommen war [4]), bis auf die Zeit, wo Lykurg in Sparta, Iphitus in Elis an der Spitze ihrer Staaten standen. Damals, heifst es [5]), war Hellas oder wenigstens der Peloponnes voll inneren Zwistes, und wurde überdies von verderblichen Seuchen geplagt. Iphitus, der das delphische Orakel um Mittel zur Steuer des Unheils befragte, bekam den Bescheid, das olympische Zeusfest, welches

1) Meier, Olympia, in Ersch u. Grub. Encyklop. III p. 295, und I. H. Krause, Olympia od. Darstell. d. ol. Spiele. Wien 1838, die auch für die folg. Darstellung überhaupt zu vergleichen sind.

2) Pausan. V, 13, 1. 3) Id. V, 13, 3. VI, 22, 1. Plin. H. N. XXVIII, 6, 34.

4) Strab. VIII p. 354. 5) Paus. V, 4, 4.

in Vergessenheit gerathen war, wiederherzustellen[1]): und Iphitus war es auch, der die Eleer bewog, dem Herakles, den sie früher als feindlich betrachtet hatten, fortan einen Cult gleich den Doriern zu widmen. Dies deutet auf eine Vereinigung zwischen Elis und den dorischen Staaten des Peloponnes, und was weiter erzählt wird, dafs Lykurg mit Iphitus gemeinschaftlich die Satzung des Gottesfriedens, nach welcher während der festlichen Zeit alle Feindseligkeiten gegen die Feiernden ruhen sollten, angeordnet habe, zeigt, dafs unter den dorischen Staaten namentlich Sparta sich mit Elis in Verbindung gesetzt und das Fest benutzt habe, um die an der Feier theilnehmenden Staaten unter sich zu befreunden. Noch zu Pausanias Zeit ward im Tempel der Hera zu Olympia eine eherne Scheibe gezeigt, die man den Diskos des Iphitus nannte, und welche die Anordnung des Gottesfriedens enthielt[2]). Auf ihr war neben dem Namen des Iphitus auch der des Lykurg zu lesen: ein urkundliches Zeugnifs, wenn auch nicht aus der Zeit jener beiden selbst, doch gewifs von hohem Alter. Der Gottesfriede sollte aber nicht blofs den Feindseligkeiten während der Festzeit Einhalt thun, sondern es sollte das ganze Land, in welchem das Heiligthum lag, von Allen, die sich der Verehrung desselben angeschlossen hatten, als ein dem Gott gehöriges, unter seiner besonderen Obhut stehendes und darum unverletzliches geachtet werden. Niemand sollte es mit gewaffneter Hand angreifen; wer dawider handelte, sollte als ein Fluchbeladener gelten: ebenso Jeder, der den Eleern nicht gegen ihn Beistand leistete. Befreundete Kriegsheere, welche durch das Land zu ziehen hätten, sollten ihre Waffen an der Grenze abgeben, und sie erst zurückerhalten, wenn sie wieder hinauszögen[3]). In Einklang mit diesen Satzungen, welche Elis zu einem Lande des Friedens machen sollten, steht auch das, was über das olympische Orakel berichtet wird, dafs es nämlich, wenn Hellenen gegen Hellenen Krieg führten, um solcher Kriege willen nicht befragt werden durfte. Dieser Grundsatz des Orakels ward noch zur Zeit Xenophon's als gültig angesehen[4]), obgleich damals das Heiligthum

---

1) Der delphische Gott hatte zu Olympia den Beinamen *ϑέϱμιος* d. h. *ϑέσμιος* (Paus. V, 15, 4) als Urheber der Satzungen, und die Ekecheirie wurde, nach Hesych., auch *ϑεϱμά* (*τὰ ϑεσμά*) genannt.

2) Pausan. V, 20, 1. Vgl. Plutarch. Lycurg. c. 1.

3) Strab. VIII p. 357. Vgl. Polyb. IV, 73. Diodor. fr. lib. VII tom. IV p. 18 Bip.

4) Xenoph. Hellen. III, 2, 22. Dafs derselbe Grundsatz auch für die

des Zeus schon viele Weihgeschenke von den Siegern in solchen Kriegen anzunehmen nicht verschmäht hatte[1]). Die Befriedung des Landes aber hatte längst aufgehört. War doch der Boden selbst, auf welchem Olympia lag, zur Zeit der dorischen Wanderung von den Eleern durch Eroberung den Pisaten abgenommen; und mochten immerhin nachher jene mit Sparta verbunden den Grundsatz der Unverletzlichkeit ihres Gebietes aufstellen, die Pisaten achteten sich nicht verpflichtet ihn zu respektiren, und machten wiederholentlich, im achten und siebenten Jahrhundert, und einige Male nicht erfolglos Versuche, ihr früheres Eigenthum wiederzugewinnen, bis es endlich den Eleern mit Sparta's Hülfe gelang, sie gänzlich zu besiegen und ihre Stadt zu zerstören[2]). Seit dieser Zeit dachten sie selbst nicht mehr daran, jene alte Befriedung zu bewahren. Der Tempel des Zeus selbst, von dem Eleer Libon gebaut und um Ol. 86 (433) vollendet, sammt dem Bilde des Gottes, dem bewunderungswürdigen Werke des Phidias, waren Denkmale der Siege, die sie über ihre Umlande gewonnen, und aus deren Beute sie die Kosten jener Werke bestritten hatten. Und so zeigt uns die Geschichte sie oft genug in Kriege verwickelt[3]), ja der Hain des Zeus selbst ward Schauplatz von Kämpfen zwischen ihnen und ihren Feinden[4]).

Besser dagegen wurde jene Bestimmung des Gottesfriedens gewahrt, welche zur festlichen Zeit für alle diejenigen, die sich zur Feier einfanden, sicheres Geleit auch durch feindliches Gebeit anordnete, oder die olympische Ekecheirie. In dem Tempel, welchen Libon erbaut hatte, stand am Eingange eine Statue des Iphitus, den die Ekecheiria, in Gestalt einer Gottheit, bekränzte. Die Eleer, wenn die Festzeit herankam, sandten Boten an alle griechischen Staaten, um dies zu verkündigen. Wenn von einem Staate die angekündigte Ekecheirie verletzt wurde, so hatten sie das Recht, ihm dafür eine Geldbufse aufzuerlegen, die dem Gott verfiel, und ihn bis zur Zahlung von der Theilnahme am Feste auszuschliefsen, ein Recht, welches sie einst auch ge-

---

andern Orakel gegolten, wie Einige, z. B. Meiners. Gesch. aller Relig. II, 684, und nach ihm Andere angeben, ist ein Irrthum.

1) Beispiele s. bei Pausan. V, 10, 2. 23, 6. 24, 1. 26, 1. 27, 7. VI, 19, 9. 21, 2.

2) Pausan. V, 10, 2. VI, 22, 2. Strab. VIII p. 355. 358. Von einer kurz vorübergehenden Erhebung der Pisaten zur Zeit des Epaminondas s. Xen. Hell. VII, 4, 28 u. Diodor. XV, 78. 3) Pausan. V, 4, 5.

4) Id. V. 20, 2. 27, 7, III, 8. 2. Xenoph. Hell. VII, 4, 28 ff.

gen die Spartaner in Anwendung brachten, und welches ihnen diese auch nicht bestritten, sondern nur deswegen straflos zu sein behaupteten, weil ihnen die Ekecheirie nicht rechtzeitig angesagt wäre [1]). Auch wegen anderweitiger Uebertretungen der für die Festfeier und die damit verbundenen Kampfspiele bestehenden Ordnungen waren die Eleer Geldbufsen zu verhängen berechtigt, und sie wurden in diesem Rechte auch durch die Auctorität des delphischen Orakels geschützt. Als einst die Athener eine um solcher Uebertretung willen ihnen auferlegte Bufse zu zahlen sich weigerten, so drohte der delphische Gott, er werde ihnen nicht eher auf irgend eine Frage Antwort geben, bis sie die Bufse gezahlt hätten: und die Athener fügten sich und zahlten [2]).

Wir können nicht nachweisen, wie im Laufe der Zeit immer mehrere der griechischen Staaten zur Theilnahme an der olympischen Feier und, was davon unzertrennlich war, zur Anerkennung der betreffenden Satzungen veranlafst worden; dafs aber dies allmählig geschehen, ist gewifs, und in den Zeiten, über die wir genauere Kunde haben, erscheint das Fest unverkennbar als ein allgemein hellenisches, zu welchem nicht nur von überallher Andächtige, Zuschauer, Kämpfer zusammenströmten, sondern auch von den Staaten Theorien oder Festgesandtschaften geschickt wurden. — Dergleichen Festgesandtschaften wurden übrigens, um dies hier gleich zu bemerken, auch zu den andern Nationalfesten, und nicht blofs zu diesen, sondern überhaupt zu vielen auswärtigen Festen in befreundeten Staaten geschickt, um im Namen ihres Staates Opfer darzubringen und auf sonstige Weise sich bei der Feier zu betheiligen, nachdem das Fest von dem feiernden Staate durch umhergesandte Boten angesagt und der Gottesfriede für die Festtheilnehmer erbeten war. Zu Theoren ernannte man eine Anzahl angesehener und vermögender Männer, bald mehr bald weniger, deren einer als *Ἀρχιθέωρος* (oder *Ἀρχεθέωρος*) an der Spitze stand: die übrigen heifsen *Συνθέωροι*. Die Kosten bestritt zum grofsen Theile freilich der Staat, aber da man es als eine Ehrensache ansah, bei solchen Gelegenheiten möglichst reich und glänzend ausgestattet aufzutreten, so war auch der Architheoros zu nicht unbedeutendem Aufwande veranlafst, und es wird deswegen diese Function auch als eine Art von Liturgie bezeichnet [3]), und freiwillig sich zu

1) Thucyd. V, 49. 2) Pausan. V, 21, 3.
3) Vgl. Bd. 1 S. 463 u. d. dort angef. Böckh Staatshaush. I S. 300f.

ihr zu erbieten konnte als ein Beweis patriotischer Ehrliebe gelten. Zur Ausstattung der Theorie gehörten aufser der stattlichen Kleidung und dem zahlreichen Gefolge von Dienern auch mancherlei Geräthe, die bei den festlichen Aufzügen und den Opfern gebraucht wurden. Zu Athen ward ein Vorrath solcher in einem eigenen Gebäude, dem Pompeion, aufbewahrt. Der Staat, in dessen Gebiet das Fest begangen wurde, empfing die Theoren als seine Gäste: es werden hier und da Beamte, *θεαροδόκοι*, erwähnt, denen die Sorge für sie oblag [1]). Doch bei den gröfseren und von zahlreichen Mengen besuchten Festen war es oft nicht möglich, diesen Gästen auch Quartier und Unterhalt zu geben: sie errichteten deswegen Zelte für sich und ihr Gefolge, und wurden von dem Staate, zu dem sie gesandt waren, nur zu Festmahlzeiten eingeladen und bewirthet. Die zu solchen Festmahlen bestimmten Gebäude heifsen *ἑστιατόρια*, dergleichen uns zu Olympia und anderswo genannt werden [2]).

Das olympische Fest war seit seiner Erneuerung durch Iphitus und Lykurg ein pentaeterisches, d. h. es wurde nach vierjährigen Perioden in jedem fünften Jahr gefeiert [3]). Es fiel in den Anfang und in die Mitte einer achtjährigen Schaltperiode von 99 Mondmonaten, die in zwei ungleiche Hälften, zu 50 und 49 Monaten, getheilt war; und zwar fiel es abwechselnd zu Ende oder zu Anfang des Jahres. Die Monate, in die es fiel, waren der Parthenius, zu Ende, und der Apollonius, zu Anfang des Jahres. Die Jahreszeit war der Hochsommer, und zwar die Vollmondszeit zunächst nach der Sommersonnenwende [4]). Die Dauer des Festes, anfangs kürzer, wurde in der Folge auf mindestens fünf, vielleicht sogar auf sechs oder sieben Tage ausgedehnt [5]). Der Ort der Feier war die Altis, ein heiliger Hain in einer Ebene am Flufs Alpheus, in den der von einer nahen Höhe herabfliefsende Bach Kladeos sich ergofs. Von den umgebenden Höhen führte die eine den Namen O l y m p o s, die andere, häufiger genannte, hiefs das K r o n i o n. Eine 300 Stadien oder 7½ Meilen lange Strafse, *ἱερὰ ὁδός*, verband den Hain mit der Stadt Elis. Er

1) Böckh Corp. Inscr. I p. 593. 822. II p. 459.

2) Pausan. V, 15 extr. Vgl. Strab. X, 487. Herodot. IV, 35. Plutarch. Sept. sap. conv. c. 2.

3) Die seit Timaeus beliebte Zeitrechnung nach Olympiaden beginnt bekanntlich mit 777 v. Chr., von welcher Zeit an es regelmäfsig fortgeführte Verzeichnisse der Sieger gab.

4) Böckh, die Mondcyklen der Gr. 1 S. 16.

5) Schol. Pind. Ol. V, 8 u. 14.

selbst war angefüllt mit zahlreichen Heiligthümern, unter welchen, aufser dem Haupttempel des Zeus, besonders noch der Tempel der Hera und das Metroon oder T. der Göttermutter hervorgehoben werden: dazu eine grofse Menge von Altären, theils Göttern theils Heroen geweiht, vor allen der grofse Brandopferaltar des Zeus, der auf einem Unterbau von 125 Fufs im Umfange zu einer Höhe von 22 Fufs sich erhob. Oben hinaufzusteigen war nur Männern erlaubt; Weiber und Jungfrauen durften nur bis zur Prothysis oder zu dem Opferplatz gehn, der sich unterhalb des Altars auf dem Unterbau befand, und wo die Thiere geschlachtet wurden, deren Opferstücke man dann zu dem Altar hinauftrug. Hier wurden sie mit dem Holz von Weifspappeln verbrannt, weil, wie man sagte, Herakles zuerst diesen Baum vom Acheron heraufgebracht und das erste Opferfeuer dem Zeus zu Olympia von seinem Holze angezündet hatte [1]). Unter den übrigen Altären sind namentlich ein Altar aller Götter und die sechs Doppelaltäre, das sogenannte Dodekatheon auf dem Kronion zu erwähnen, von welchen der eine dem Zeus und Poseidon, der zweite der Hera und Athene, der dritte dem Apollon und Hermes, der vierte dem Dionysos und den Charitinnen, der fünfte der Artemis und dem Alpheus, der sechste dem Kronos und der Rhea gehörte [2]). — An allen diesen Götter- und Heroenaltären opferten die Eleer regelmäfsig einmal in jedem Monat, wenn auch zum Theil nur unblutige Opfer, Weihrauch und Opferfladen aus Weizenmehl mit Honig gemischt, die mit Lorberzweigen belegt, und dazu Wein gespendet wurde, aufser bei den Opfern am Altar der Nymphen, am Altar aller Götter und am Altar der Despoina. Die Opfer besorgte ein jedesmal dazu ernannter Beamter, der *θεηκόλος*, dem einige Opferschauer (*μάντεις*) und ein Exeget beistanden: die Beschaffung des erforderlichen Holzes lag einem sog. Xyleus (*ξυλεύς*) ob [3]).

An dem pentaeterischen Zeusfeste zerfielen die Festlichkeiten in zwei Classen, gottesdientliche Handlungen und Wettkämpfe. Jene, obgleich dem Wesen nach eigentlich die Hauptsache, sind uns doch am wenigsten genau bekannt, und erregten offenbar auch das Interesse der Griechen weniger als die Kampf-

---

1) Pausan. V, 13, 5 ff. 14, 3. 2) Schol. Pind. Ol. V, 10. X, 61.
3) Pausan. V, 15, 10. Für *θεηκόλος* mit Thiersch, Abh. d. München. Ak. VIII (1858) S. 437, *θεηκόος* zu schreiben müssen wir ablehnen. Handschriften u. Inschriften bezeugen auch die Form *θεηκόρος*.

spiele [1]), die doch in der That nur eine schmückende Zugabe heifsen durften. Dafs die Hauptopfer dem Zeus galten, versteht sich ebenso von selbst [2]), als dafs ihm nicht blofs von den Eleern, die das Fest besorgten, und von den Theoren der Staaten, die zur Mitfeier abgeordnet waren, sondern auch von den Privaten, die sich sei es als Agonisten sei es als Zuschauer eingefunden hatten, Opfer dargebracht wurden. Daneben aber wurde auch der andern Götter und Heroen nicht vergessen: jeder empfing seine Gaben, je nach dem Mafse der Verehrung, die man ihm zollte, oder nach dem Vermögen der Verehrer. In welcher Weise aber und nach welcher Ordnung dabei verfahren sei, und wie sich die mancherlei Opfer auf die verschiedenen Tage des Festes vertheilt haben, sind wir nicht im Stande anzugeben. Nur soviel, scheint es, ist bezeugt [3]), dafs seit der 77. Olympiade dem Hauptopfer des Zeus, dem eigentlichen Gipfelpunkte der gottesdienstlichen Feier, ein Theil der Kampfspiele, und zwar muthmafslich das Pentathlon und die Rofsläufe, voraufgegangen, die übrigen aber nachgefolgt seien. Wie es früher gewesen, ist mit Sicherheit nicht zu ermitteln, und am allerwenigsten ist hier der Ort, uns in Untersuchungen darüber eizulassen [4]).

Auch hinsichtlich der Wettkämpfe genügt es für unsern Zweck, wenn wir nur die verschiedenen Hauptgattungen derselben in kurzer Uebersicht zusammenstellen. [5]) — Der erste Wettkampf, und zwar, nach einer freilich sehr zweifelhaften Angabe mehrere Olympiaden hindurch der einzige, war der Lauf im Stadion oder der Rennbahn, die eine Länge von 600 olympischen Fufsen hatte. Die Läufer, jedesmal vier durch das Loos zusammengestellt, traten neben einander auf die durch eine Linie bezeichnete Stelle des Auslaufes. Das Ziel war am andern Ende der

---

1) Bei Lucian, Timon. c. 4, heifsen jene geradezu ein *πάρεργον* des Festes.

2) Unter den Opfern des Zeus war auch eines, bei dem er als *Ἀπόμυιος* um Abwehr der in der heifsen Jahreszeit so lästigen Fliegen angerufen wurde, und zwar, wie versichert wird, mit dem erwünschten Erfolge. Vgl. Preller, gr. Myth. II S. 262 u. Meineke, Fragm. com. III p. 135.

3) Pausan. V, 9, 3. Die Stelle ist lückenhaft. Man ergänzt nicht unwahrscheinlich: *θύεσθαι τῷ θεῷ τὰ ἱερεῖα πεντάθλου μὲν καὶ δρόμου τῶν ἱππέων ὕστερα [τῶν δὲ λοιπῶν πρότερα] ἀγωνισμάτων*: aber es ist auch möglich, dafs umgekehrt zu ergänzen sei: *πεντάθλου μὲν καὶ δρόμου τῶν ἱππέων [πρότερα, τῶν δὲ λοιπῶν] ὕστερα ἀγωνισμάτων.*

4) Vgl. die von L. Schmidt, Pindar S. 393ff. angeführten.

5) Vgl. Philostrat. Gymnast. tom. II p. 267 ed. Kays. min. Auch Götting. Nachricht. 1867 S. 146.

Bahn, hinter welchem auf einem erhöhten Halbkreise die Kampfrichter ihren Sitz hatten. Diejenigen, welche in den verschiedenen einzelnen Rennen ihre Mitkämpfer besiegt hatten, wurden zum letzten entscheidenden Wettlauf zusammengestellt, und wer jetzt zuerst das Ziel erreichte, wurde als Stadionikes ausgerufen. In der 14. Olympiade wurde auch der Doppellauf eingeführt, (*δίαυλος*,) wo die Läufer um das Ziel herum zum Ausgangspunkte zurückzulaufen hatten, und in der nächstfolgenden Olympiade der Dolichos oder lange Lauf (Dauerlauf), wo das Stadion siebenmal zu durchlaufen war. Die Läufer waren in früheren Zeiten mit einem Schurz um die Lenden versehen; seit der 15. Olympiade aber ward es Sitte, auch ohne diesen, also völlig nackt zu laufen, und es wird ein Megarenser Orsippos, von Andern ein Lakonier Akanthos, als derjenige genannt, welcher das erste Beispiel der Art gegeben. In der 65. Olympiade ward auch der Wettlauf in Waffen (*ὁπλίτης δρόμος*) eingeführt, mit Schild, Helm und Beinharnisch, späterhin, als das Geschlecht unkräftiger geworden, blofs mit dem Schilde. — In der 18. Olympiade wurde das Pentathlon oder der Fünfkampf eingeführt, bestehend in Springen, Lauf, Diskoswerfen, Wurfspiefswerfen und Ringen [1]). Zum Springen traten die Kämpfer auf eine Erhöhung (*βατήρ*), von wo aus sie ohne Anlauf, nur länglich runde metallene Gewichte (*ἁλτῆρες*) in den Händen schwingend, um dadurch auch ihrem Körper Schwung zu geben, die abgesteckte Strecke zu überspringen hatten. Sie betrug nicht weniger als 50 Fufs. Der Lauf als Theil des Pentathlon war nur der einfache, von einem Ende des Stadion zum andern. Der Diskos war eine metallene Scheibe, einem kleinen Schilde ähnlich: die Diskoswerfer traten auch auf eine kleine Erhöhung, und suchten von hier aus den Diskos möglichst weit zu schleudern. Es kam hiebei nur auf die Weite des Wurfes an; beim Wurfspiefswerfen galt es, ein bestimmtes Ziel zu treffen. Vom Ringen eine nähere Beschreibung zu geben scheint nicht nöthig: wir bemerken nur, dafs es nicht blofs als Bestandtheil des Pentathlon, sondern auch für sich allein vorkam, und zwar ebenfalls seit der 18. Olympiade. — In der 23. Olympiade kam auch der Faustkampf hinzu, bei welchem man nicht die blofse Faust allein gebrauchte, sondern sie mit Riemen von hartem Leder umwand, die späterhin auch noch mit metallenen Buckeln ver-

---

1) Vgl. besonders Ed. Pinder, über den Fünfkampf d. Hellenen. Berl. 1867.

sehen wurden. Dann, in der 33. Olympiade, das Pankration, eine Verbindung des Ringens und Faustkampfes. — Seit Ol. 37 kämpften nicht blofs Männer, sondern auch Knaben im Wettlauf und im Ringen, seit Ol. 38 auch im Pentathlon, was jedoch bald wieder abgestellt wurde; seit Ol. 41 im Faustkampf, seit Ol. 145 auch im Pankration.

Die Rofswettkämpfe wurden zuerst in der 25. Olympiade eingeführt, und zwar mit einem Viergespann. Der Rennplatz hierzu, oder der Hippodrom, hatte wahrscheinlich die zwiefache Länge des Stadion, auf eine Breite von etwa 400 Fufs. Die Rennwagen (ἅρματα), wenn sie mit ausgewachsenen Pferden bespannt waren, mufsten den Lauf um das am Ende der Bahn stehende Ziel bis wieder zum Anfange zwölfmal zurücklegen. Es wurden aber später auch Rennen mit jüngeren Pferden angestellt, die ihn nur achtmal zu machen hatten. Aufserdem gab es Rennen mit Zwiegespannen, mit Maulthiergespannen, mit einzelnen Reitpferden, von denen die Reiter gegen das Ende des Laufes abspringen und die Zügel in der Hand haltend nebenher laufen mufsten, und so noch manche andere Variationen, über welche genauer unterrichtet zu werden die Leser kaum grofses Verlangen tragen werden. — Auch Wettstreite von Herolden und von Trompetern kamen vor, über welche mehr zu sagen nicht nöthig scheint [1]).

Zugelassen zu den Wettkämpfen wurden alle Hellenen ohne Unterschied, sofern sie nicht mit Blutschuld behaftet waren, nicht durch Frevel gegen die Götter sich versündigt, oder sonstiger schwerer Verbrechen schuldig gemacht hatten. Vorübergehende Ausschliefsung von den Wettkämpfen sowohl wie von den Opfern ward bisweilen gegen einen Staat ausgesprochen, der sich eines Bruches der Ekecheirie schuldig gemacht und die ihm dafür auferlegte Bufse nicht gezahlt hatte, wovon wir schon oben (S. 53) ein Beispiel erwähnt haben. Barbaren und Sklaven waren nicht vom Zuschauen, wohl aber von der Theilnahme an den Kampfspielen und den Festopfern ausgeschlossen. Dafs die Römer,

---

1) Eines merkwürdigen Trompeters darf wenigstens in einer Anmerkung Erwähnung geschehen, des Herodoros aus Megara, der auf zwei Trompeten zugleich blies, und so kräftig, dafs man es in der Nähe kaum aushalten konnte. Er siegte nicht weniger als sechzehnmal in allen vier Nationalspielen, nach Andern zehnmal: verzehrte aber auch täglich acht Pfund Fleisch, und Brod und Wein nach Verhältnifs. Seine Gröfse betrug vier griech. Ellen. Pollux IV, 89. vgl. Athen. X, 7 p. 415. Er lebte gegen Ende des 4. Jahrh. vor Chr.

seit sie zu den Griechen in nähere Beziehung getreten waren, nicht als Barbaren angesehen wurden, ist bekannt. Auch verheirathete Frauen durften nicht Zuschauerinnen sein, ja sie durften an den Tagen der Kampfspiele selbst nicht die Altis betreten, widrigenfalls ihnen die Strafe drohte, von einem Berge in der Nähe (*Τυπαῖον ὄρος*) herabgestürzt zu werden. Jungfrauen dagegen wurden zugelassen, was wir als einen charakteristischen Zug der dorischen, besonders spartanischen, Sitte zu betrachten haben, die den Jungfrauen überhaupt gröfsere Freiheit als den Frauen im Verkehr mit Männern gestattet [1]). Die Griechen anderer Stämme mit anderer Sitte werden schwerlich geneigt gewesen sein, ihre Töchter nach Olympia mitzunehmen, wenn gleich es ihnen durch kein Gesetz verboten war. Unter den Frauen fand eine Ausnahme nur zu Gunsten der eleischen Priesterin der Demeter Chamyne statt, die selbst einen besonderen Ehrensitz unter den Zuschauern hatte [2]).

Wer an den Wettkämpfen theilnehmen wollte, mufste sich deshalb eine bestimmte Zeit vorher bei der eleischen Behörde melden, und dabei im Buleuterion, einem in der Altis belegenen Gebäude, einen feierlichen Eid am Altar des Zeus Horkios ablegen. Der Eid enthielt unter andern die Versicherung, dafs er sich mindestens zehn Monate zu den Kämpfen, in denen er auftreten wollte, gehörig vorbereitet habe, und das Gelöbnifs, sich keiner Art von Unredlichkeit in Hinsicht auf den Wettkampf schuldig zu machen. Wurden Knaben zu den Kämpfen angemeldet, so leisteten ihre Väter oder älteren Brüder und die Lehrer, von denen sie geübt waren und jetzt begleitet wurden, den Eid für sie. Aber auch eine Prüfung der Knaben wurde angestellt, ob sie den erforderlichen Bedingungen entsprächen. Ebenso wurden auch die jungen Pferde vorher geprüft. Die Prüfenden schworen, gerecht und unbestechlich zu verfahren, und alles, was ihnen etwa über die besondern Umstände der Geprüften kund geworden, geheim zu halten [3]). — Für die vorschriftsmäfsige zehnmonatliche Vorbereitung bot Elis selbst in mehreren Gymnasien Gelegenheit; doch war es offenbar nicht nothwendig, dafs sie gerade nur hier, und nicht auch anderswo vorgenommen wurde. Wohl aber mufsten in Elis vor dem Feste dreifsigtägige Vorübungen stattfinden [4]), doch wohl nur für diejenigen, die jetzt

---

1) Vgl. Bd. 1 S. 277. 2) Pausan. VI, 20, 9. 3) Pausan V, 24, 8. u. 6, 8. 4) Philostr. vit. Apoll. V, 43.

zum ersten Male auftraten, nicht schon bekannte und erprobte Kämpfer waren.

Die Kampfordner und Kampfrichter hiefsen Hellanodiken, und zwar ohne Zweifel nicht erst seitdem das olympische Fest zu einem allgemein hellenischen geworden war, sondern schon seit Iphitus und Lykurg, weil die damals sich zu der Feier verbindenden Völker gerade diejenigen waren, denen der Name Hellenen eigentlich zukam. Und gewifs haben die Olympien dazu beigetragen, diesen Namen zur allgemeinen Benennung für alle zu machen, die sich im Laufe der Zeit anschlossen. Die Zahl der aellanodiken war nicht immer dieselbe. Anfangs soll nur Einer gewesen sein [1]), und zwar aus dem Geschlechte, welchem Iphitus angehörte, und welches sich vom Oxylus, dem Gründer des eleischen Staates, ableitete [2]). Nachher wurden zwei angestellt, und es ist vermuthet worden [3]), dafs diese Zahl aus einer Zeit stammen möge, wo Elis und Pisa gemeinschaftlich die Leitung des Festes gehabt haben; wobei denn freilich die Angabe, dafs erst seit Ol. 50 (577) zwei Hellanodiken, und zwar, wie ausdrücklich hinzugesetzt wird [4]), aus allen Eleern, d. h. nicht mehr aus einem bestimmten Geschlechte, ernannt worden seien, als irrig verworfen werden müfste. Späterhin wurden neun angestellt, ungewifs seit wann, welche sich in die Aufsicht über die Spiele so theilten, dafs drei von ihnen den Rofswettrennen, drei dem Pentathlon, und drei den übrigen Kampfarten vorstanden. Die Zahl mag durch die damals in Elis bestehende Phyleneintheilung bestimmt worden sein, von der wir zwar keine ausdrückliche Angabe haben, jedoch vermuthen dürfen, dafs nicht topische, sondern Geschlechterphylen, etwa drei, gewesen seien [5]). Nachher ward die Zahl der Hellanodiken auf zehn gebracht. Wahrscheinlich hängt dies mit einer veränderten Phyleneintheilung zusammen, indem statt der früheren drei Geschlechterphylen zehn topische Phylen gemacht wurden. Wenigstens die zunächst folgende Vermehrung der Zahl der Hellanodiken auf zwölf, welche Ol. 103 erfolgte, wird ausdrücklich daraus erklärt, dafs die Eleer damals zwölf Phylen gehabt haben. Bald darauf, schon Ol. 104, verloren sie einen Theil ihres Gebietes gegen die Arkader, und die Zahl der Phylen ward um vier vermindert, weswegen nun auch nur acht Hellanodiken angestellt wurden. Aber schon Ol. 108

1) Aristot. bei Harpocrat. u. d. W.
2) Pausan. V, 9, 4.
3) Curtius, Peloponnes II p. 23.
4) Pausan. a. a. O.
5) Vgl. Bd. 1 S. 137.

waren es wieder zehn, und diese Zahl blieb dann bestehen. — Die Ernennung erfolgte durch Wahl des Volkes[1]: wenn auch von Erloosung die Rede ist[2], so mögen wir uns denken, dafs unter einer durch Volkswahl designirten gröfseren Anzahl das Loos gezogen sei, eine Ernennungsart, die auch sonst, namentlich bei gottesdienstlichen Aemtern, üblich war. Die Dauer des Amtes scheint sich auf eine Olympiade beschränkt zu haben. Die Ernannten wurden zehn Monate lang in einem zu Elis befindlichen Gebäude, dem Hellanodikeon, von den sogenannten Nomophylakes in allem was ihr Amt betraf genau unterwiesen. Bei der Feier nahmen sie ihren Platz auf erhöhten Sitzen dem Stadion gegenüber ein. Zur Aufrechthaltung der Ordnung stand ihnen eine Anzahl von Dienern mit Stöcken versehen (*ῥαβδοῦχοι*) zu Gebote, durch die sie auch körperliche Züchtigungen vollziehen lassen konnten. Diese hiefsen *ἀλύται*, ihr Oberster *ἀλυτάρχης*[3]). Uebertretungen der Kampfgesetze und Unredlichkeiten der Kämpfer wurden nach Beschaffenheit des Falles theils mit Entziehung des Siegspreises theils mit Geldstrafen gebüfst. Die Geldstrafen fielen der Casse des Zeustempels anheim und vermehrten den ohnehin sehr reichen Schatz desselben. Es gab eine Anzahl von ehernen Zeusbildern (*Ζᾶνες*) in der Altis am Fufs des Kronion, die von solchen Strafgeldern errichtet waren[4]. Von dem Spruch der Hellanodiken konnte übrigens an ein Collegium, den olympischen Rath, appellirt werden, welchem auch das Recht zustand, die Hellanodiken selbst wegen ungerechten Spruches in Strafe zu nehmen[5]. Doch standen diese, wenigstens in früherer Zeit, in gutem Rufe unparteiischer Gerechtigkeit; später freilich sollen sie sich dessen weniger würdig erwiesen haben[6].

An den Tagen der Wettkämpfe begaben sich die Hellanodiken, in Purpurgewändern und mit Lorberkränzen geschmückt, an der Spitze der Kämpfer durch einen den Zuschauern nicht sichtbaren Eingang auf ihren Platz. Ein Signal von Trompeten erscholl, ein Herold verkündete, dafs das Kampfspiel beginnen werde, die Kämpfer wurden vorgerufen, einer der Hellanodiken redete sie an. „Wenn ihr," sprach er etwa, „euch den Mühen unterzogen habt, wie es sich gebührt für diejenigen, welche

1) Schol. Pind. Ol. III, 22. 2) Bei Pausan. a. a. O.
3) Etym. M. u. d. W. Lucian. Hermot. c. 40.
4) Pausan. V, 21, 2. 5) Id. VI, 3, 7.
6) Vgl. Cobet, de Philostrati libello *περὶ γυμναστικῆς* p. 80.

den Kampfplatz zu Olympia betreten wollen, wenn ihr keiner pflichtvergessenen und unedlen Handlungen schuldig seid, so kommt guten Muthes; hat aber wer von euch sich nicht gebührend geübt und nicht pflichtmäfsig gehalten, der gehe von hinnen wohin er will". Dann wurden die Kämpfer einzeln durch das Stadion geführt, eines jeden Name und Vaterland vom Herold ausgerufen und dabei gefragt, ob wer da sei, der ihn anklagen wolle als unfreien oder unwürdigen. Hierauf wurde das Loos gezogen, welche Kämpfer gegen einander kämpfen sollten. Die Loose, mit Buchstaben bezeichnet, lagen in einer silbernen dem Zeus geheiligten Urne: jeder Kämpfer zog sein Loos unter Anrufung des Gottes. Wenn die Kämpfer paarweise zusammenzustellen waren, wie beim Ringen und Faustkampf, so konnte bei ungerader Zahl der Kämpfer der Fall eintreten, dafs Einer übrig blieb, der mit keinem zusammengepaart werden konnte. Dieser kam nun erst dann an die Reihe, wenn die Paare ausgekämpft hatten, und wurde jetzt demjenigen gegenübergestellt, welcher in diesen Kämpfen Sieger geblieben war; weswegen er auch ἔφεδρος genannt wurde. Es scheint nämlich, dafs die, welche in den früheren paarweisen Kämpfen ihre Gegner besiegt hatten, wieder unter sich zu kämpfen gepaart wurden, und dies so lange fortging, bis Einer zum Sieger aller übrigen geworden war, mit dem es nun der ἔφεδρος aufzunehmen hatte[1]). Wir müssen annehmen, dafs jenem, bevor er dem ἔφεδρος gegenübergestellt wurde, eine hinreichende Zeit zur Erholung gegönnt sei; immer aber war die Stellung des ἔφεδρος eine höchst günstige, und wird auch stets als solche bezeichnet. — War die Loosung beendigt, die Kämpfer zusammengestellt, so erfolgte nun die Aufforderung, den Kampf zu beginnen. Während der Kämpfe ertönte Flötenmusik[2]). War der Sieg entschieden, so wurde der Name des Siegers und seiner Heimath durch den Herold ausgerufen: er trat zu dem Sitz der Hellanodiken, die ihm einen Palmenzweig überreichten mit der Weisung, an dem zur feierlichen Preisvertheilung bestimmten Tage sich ihnen wieder vorzustellen. Auch dem, gegen welchen gar kein Gegner sich gestellt hatte, wurde der Siegeskranz zuerkannt[3]). Der Preis war zu Olympia anfangs irgend ein Ge-

1) So nach Krause's wahrscheinlicher Vermuthung a. a. O. S. 119f.

2) Pausan. V, 7, 10. 17, 10. Plutarch. de mus. c. 16 extr. mit Volkmanns Anmerk. p. 115. u. Kayser zu Philostr. p. 89.

3) Darauf geht der Ausdruck ἀκονιτὶ νικᾶν. Krause S. 123. Vgl. übrigens auch Cobet a. a. O. S. 64.

genstand von Werth gewesen, wie auch das homerische Zeitalter nur solche Werthpreise kannte, ein Tripus, ein Gewand, eine Geldsumme; späterhin aber wurde dies nach dem Ausspruch des delphischen Orakels geändert, und den Sieger schmückte nun ein Kranz von Oleaster, dem Baum, den Herakles zuerst hier gepflanzt haben sollte[1]). Ein eleischer Knabe edlen Geschlechtes, dem beide Eltern noch lebten, schnitt die Zweige: die Kränze, mit Tänien geschmückt, wurden auf einem Tripus im Pronaos des Zeustempels, später in dem der Hera, zur Schau gelegt. Am Tage der Preisvertheilung[2]) ward dann Jedem der seinige übergeben, und dabei nochmals sein Name und der seiner Heimath ausgerufen. Die Sieger begaben sich dann zu dem Dodekatheon, an den sechs Altären zu opfern: dabei erschollen Siegeslieder von begleitenden Chören, theils vielleicht eben für dies Fest neu gedichtete, meist aber ein älteres Lied des Archilochos[3]), welches den Herakles, das Urbild aller Sieger, und seinen Genossen Iolaos pries:

Heil dir im Siegeskranz, gewaltger Herakles,
Heil Iolaos, Heil dem edlen Kämpferpaar,
Tralalla, Heil dem Sieger.

Darauf folgte ein Festmahl im Hestiatorion, wo die Sieger von den Eleern bewirthet wurden.

Noch glänzender waren die Ehren, die dem Sieger theils schon auf der Heimreise, wenn er bei Befreundeten einkehrte, theils bei der Ankunft in der Heimath erwiesen wurden. Denn alle, seine Freunde, seine Familie, seine Vaterstadt, achteten seinen Sieg sich zum Ruhme und feierten ihn mit Ehrenbezeugungen jeder Art, so dafs Cicero nicht mit Unrecht sagen konnte, ein Olympionike werde bei den Griechen fast höher geehrt, als ein triumphirender Feldherr in Rom[4]). Selbst das kam vor, dafs für seinen feierlichen Einzug in die Vaterstadt ein Theil der Stadtmauer eingerissen wurde, damit er hier, nicht aber durch das gewöhnliche Thor einziehe, gleichsam um anzudeuten, wie ein alter Schriftsteller sagt[5]), dafs eine Stadt, die solche Bürger besäfse, keiner Mauern zu ihrer Vertheidigung bedürfe. Auf einem Viergespann weifser Rosse hielt er seinen Einzug in pur-

1) Den vom H. gepflanzten Baum zeigte man noch zu Plinius' Zeit. S. H. N. XV, 43, 89.

2) Am sechzehnten des Monats, nachdem am 11. od. 10. das Fest begonnen hatte. Schol. Pind. Ol. V, 8 u. 14.

3) Pindar. Ol. IX, 1 mit den Scholien.

4) Cic. pr. Flacco c. 13.

5) Plutarch. Sympos. II, 5.

purfarbenem Prachtkleide: Anverwandte und Freunde zu Rofs und zu Wagen begleiteten ihn, eine zahlreiche Menge schlofs sich an: so bewegte sich der Festzug zu dem Tempel des Hauptgottes, in welchem der Sieger seinen Kranz als Weihgeschenk niederlegte. Dann ging es zum festlichen Mahle, Festlieder, von den berühmtesten Dichtern gedichtet, von zahlreichen Chören kunstreich vorgetragen, erschollen beim Zuge und beim Mahle: und ähnliche Feiern wurden bisweilen noch mehrere Jahre lang am Jahrestage des Sieges wiederholt. Auch an sonstigen Belohnungen der Sieger fehlte es nicht. Die Athener z. B. gewährten nach Solon's Gesetz dem Olympioniken 500 Drachmen, und vor Solon scheint die Summe noch gröfser gewesen zu sein[1]); ferner Proedrie oder das Recht eines Ehrenplatzes bei allen öffentlichen Schauspielen: endlich lebenslängliche Speisung im Prytaneum. Aehnliches geschah anderswo. Wir hören von jährlichen Pensionen, die den Siegern gezahlt wurden[2]), und bei den Spartanern ward den Hieroniken die Auszeichnung, im Treffen ihren Platz zunächst beim Könige zu haben[3]). Endlich, seit Ol. 59 od. 61, durften die olympischen Sieger zum Andenken ihr Standbild in der Altis aufstellen lassen[4]), ein ikonisches jedoch, d. h. ein Bild mit genauer Darstellung ihrer Gestalt, nur dann, wenn sie dreimal gesiegt hatten[5]). Oefters geschah es auch, dafs ihnen in ihrer Vaterstadt Bildsäulen auf öffentlichen Plätzen errichtet wurden[6]).

Weil in Olympia zur Zeit der Festfeier eine zahlreiche Menge aus allen griechischen Ländern zusammenkam, so fanden auch Andere als Preiskämpfer hier eine passende Gelegenheit, sich mit ihren Leistungen, die für die Oeffentlichkeit bestimmt waren, schnell in weiteren Kreisen bekannt zu machen. So soll Herodot einen Theil seines Geschichtswerkes zu Olympia vorgelesen haben, und der Leontiner Gorgias hielt hier seine berühmte olympische Rede. Auch der eleische Sophist Hippias liefs sich mehrmals zu Olympia hören, und der Panegyrikus des Isokrates, die olympische Rede des Lysias sind wenigstens der Form nach zum Vortrage bei den Olympien bestimmt. Der Mathematiker Oenopides aus Chios, zur Zeit des Perikles, stellte hier eine

---

1) Dies ist aus Diog. L. I, 55 zu schliefsen.
2) Galen. Protrept. c. 9. Vgl. Meier, vita Lykurg. p. CIV f.
3) Plutarch. Lykurg. c. 22. 4) Pausan. V, 18, 5.
5) Plin. H. N. XXXIV, 4.
6) Vgl. Lykurg. g. Leocr. § 51 mit Mätzners Anm.

astronomisch-chronologische Tafel auf, die einen Cyklus von 79 Jahren darstellte[1]; und auch von einem oder dem andern Maler hören wir, dafs er seine Werke hier zur Schau gestellt habe[2]).

Die Pythien.

Das zweite Nationalfest, an Bedeutung und Ansehen dem olympischen zunächst stehend, war das pythische, welches zu Delphi, oder vielmehr bei Delphi in der am Fufse des Parnafs liegenden krissäischen Ebene pentaeterisch gefeiert wurde. Vor dem ersten heiligen Kriege, durch den diese Ebene Eigenthum des Tempels wurde, war ein dem Apollon geweihtes Hauptfest in jedem neunten Jahre, also nach Ablauf einer achtjährigen Schaltperiode, zu Delphi begangen worden, unter Leitung der delphischen Priesterschaft, aber ohne Kampfspiele, ausgenommen einen Wettstreit von Kitharöden, welche einen Päan auf den Gott vorzutragen hatten[3]). Nach dem heiligen Kriege wurde von den Amphiktyonen eine pentaeterische Feier nach dem Vorbilde der olympischen angeordnet, bei welcher jedoch, aufser den jetzt eingeführten gymnischen und Rofswettkämpfen, auch der musische Agon nicht blofs beibehalten, sondern noch erweitert wurde. Denn nicht nur Kitharöden, wie früher, sondern auch Auleten und Auloden, d. h. Flötenbläser und Sänger mit Flötenbegleitung, kämpften um den Preis. Doch wurde der Aulodenwettkampf bald wieder abgeschafft[4]). Ueber die gymnischen Agonen und Rofswettkämpfe dürfen wir uns hier mit der Angabe begnügen, dafs sie, bei mancher Verschiedenheit im Einzelnen, doch im Ganzen denen, die zu Olympia üblich waren, entsprachen. Sie nahmen aber hier die zweite Stelle ein; die musischen gingen voran, und unter diesen wird als der bedeutendste Theil der Vortrag des sogenannten pythischen Nomos erwähnt, d. h. einer nach einem vorgeschriebenen Grundschema gearbeiteten Composition. Das Schema scheint nicht immer ganz dasselbe geblieben, sondern im Laufe der Zeit mehr ausgebildet zu sein[5]). Es werden fünf Theile angegeben, aus denen es bestand; doch nicht übereinstimmend von Allen. Gewifs aber

1) Aelian. V. H. X, 7.

2) Lucian. Herod. s. Aetion c. 3. Auch bei den Pythien mögen Schaustellungen von Gemälden stattgefunden haben, da Plin. H. N. XXXV, 9, 35 von Wettstreiten der Maler zu Delphi redet.

3) Strab. IX p. 421. 4) Pausan. X, 7, 4 ff.

5) Vgl. Volkmann zu Plut. de mus. p. 110.

ist, dafs der pythische Nomos den Kampf des Apollon mit dem Drachen Python und seinen Sieg darstellen sollte. Er ward auf der Flöte vorgetragen, gewifs aber so, dafs dem, der die Hauptstimme blies, andere zur Begleitung beigesellt waren. Auch ist es nicht unwahrscheinlich, dafs durch einen geübten Tänzer der Gott selbst dargestellt wurde, in den verschiedenen Situationen, die das Spiel ausdrückte, und vielleicht „erregte ein mimischer Künstler bei Darstellung des Augenblicks, wo der zürnende Gott den Pfeil abgesendet, die Phantasie jenes grofsen Bildhauers, der in dem vaticanischen Apollon ihn in diesem Augenblick und in der ganzen Bewegtheit, die eine solche nomische Darstellung herbeiführte, abgebildet hat“ [1]).

Bis zur zweiten Pythias (Ol. 49, 3) [2]) waren die Sieger mit Werthpreisen belohnt worden; von da an aber bestand der Preis in einem Lorberkranz [3]), und zwar von dem heiligen Lorber im Thal Tempe, von wo aus das apollinische Heiligthum zu Delphi wahrscheinlich gegründet war. Auch hier, wie zu Olympia, wurden die Zweige zu den Kränzen von einem Knaben abgeschnitten, dem beide Eltern noch lebten. Er wurde zu diesem Zweck in feierlicher Procession nach Tempe hin und dann wieder nach Delphi zurück geleitet. Doch scheint dies späterhin abgekommen zu sein [4]). Auch der Brauch, dem Sieger gleich nach dem Siege und vor der feierlichen Bekränzung einen Palmenzweig zu überreichen, fand hier wie zu Olympia, und, was wir gleich vorweg bemerken wollen, ebenfalls bei den nemeischen und den isthmischen Spielen statt. Die Kampfrichter wurden von den Amphiktyonen ernannt: Näheres wissen wir aber darüber nicht anzugeben, und ebensowenig über den Epimeleten oder Festbesorger, der vielleicht aus ihrer eigenen Mitte bestellt werden mochte [5]). Ja selbst über die Zeit des Festes sind wir nicht ganz genau unterrichtet. Wir wissen nur, dafs es in jedem dritten Olympiadenjahr gefeiert wurde, dafs die erste Feier nach

1) Thiersch, Einleit. zum Pindar S. 60.

2) Dafs die erste Pythias auf Ol. 48, 3 falle, hat Böckh, Pindar. II, 2 p. 207 gegen Corsini, der Ol. 49, 3 annahm, genügend erwiesen, obgleich Clinton F. H. mit Corsini stimmt.

3) Bei den Sikyonischen Pythien bestand der Preis der Kitharoden in einer silbernen Trinkschale (Pind. Nem. IX, 51. X, 43), weswegen Welcker A. Denkm. 1 S. 48 vermuthet, dafs es auch zu Delphi so gewesen sein möge.

4) Dies ist aus dem Ausdruck μέχρι πολλοῦ in der alten Einleitung zu Pindar's Pythien zu schliefsen.

5) Plut. Symp. II, 4. Vgl. Böhnecke, Forschungen S. 425.

dem heiligen Kriege Ol. 48, 3 war, und dafs der Monat, in welchen die Feier fiel, bei den Delphern Bukatios (Monat der Stieropfer) hiefs; in welche Jahreszeit aber dieser Monat gefallen sei, darüber gehen die Meinungen der gelehrtesten Forscher sehr auseinander. Einige meinen, in den Frühling, Einige, oder Einer wenigstens, in den Hochsommer, Einige in den Spätsommer oder den Anfang des Herbstes, und diese letzte Meinung scheint allerdings am sichersten begründet zu sein [1]).

Die Nemeen.

Die nemeischen Spiele wurden in einem zum Gebiet der argivischen Stadt Kleonä gehörigen Thale Namens Nemea gefeiert. und zwar in der geschichtlichen Zeit zu Ehren des Zeus, dem hier ein stattlicher Tempel mit einem heiligen Haine geweiht war [2]). Vor Alters, heifst es, beging man hier ein Trauerfest zu Ehren des Archemoros, eines unter der mythologischen Umbildung seiner Fabel freilich kaum noch erkennbaren Naturgottes, der indessen, wie ich glaube, für ein Sinnbild der dem winterlichen Tode oder der sommerlichen Dürre erliegenden Vegetation anzusehen ist. Vom Herakles, das heifst wohl von den Doriern, wurde statt dessen oder daneben der Dienst des Zeus eingesetzt, und seit der 51. Olympiade (572) dem Feste ein Agon nach dem Vorbilde der Olympien hinzugefügt. Zur Theilnahme wurden alle befreundete Staaten eingeladen, vorzugsweise wohl die Dorier, gegen welche sich in dem nahegelegenen Sikyon die undorische Bevölkerung unter Leitung von Führern aus dem Hause der Orthagoriden erhoben hatte und auch damals noch die Oberhand behauptete [3]). Zu einem allgemein hellenischen ist das Fest, ebenso wie das olympische, erst allmählig geworden. Die Besorgung und Leitung des Festes hatten anfangs die Kleonäer, in deren Gebiet Nemea lag; aber schon wenige Jahre nachher

1) Vgl. Antiquitt. i. p. Gr. p. 381, 4 u. Hermann, gottesd. Alterth. § 49, 12. Cobet, Nov. lectt. p. 760. Kirchhoff in d. Monatsber. d. Berl. Ak. d. W. 1864 S. 129. — Heliodor, Aeth. V, 18, versetzt die Pythien kurz vor den Untergang der Pleiaden, also zu Anfang des Herbstes. Sonst freilich verdient was dieser Schriftsteller über die pythische Feier vorbringt, z. B. IV, 1, wo er die Priesterin der Artemis dem Sieger im Wettlauf die Palme ertheilen läfst, oder IV, 16, wo er einen tyrischen Handelsmann als Kämpfer aufstellt und ihn den Sieg im Ringkampf gewinnen läfst, nicht die mindeste Beachtung.

2) Strab. VIII p. 377. Paus. II, 15.

3) Vgl. Duncker, Gesch. des Alterth. IV S. 50.

setzten die Argiver sich in den Besitz des Heiligthums, und traten damit auch als Festordner an die Stelle jener. Späterhin, kurz vor Ol. 80 (457) gewannen die Kleonäer ihr altes Besitzthum wieder, doch nicht auf die Dauer [1]). Das Fest war ein wandelbares, indem es innerhalb einer Pentaeteris, oder eines vierjährigen Zeitraumes, zweimal, aber das eine Mal im Sommer, das andere Mal im Winter, gefeiert wurde. Von den Sommernemeen ist es gewifs, dafs sie in jedes vierte, von den Winternemeen wahrscheinlich, dafs sie in jedes erste Olympiadenjahr fielen [2]). Näheres aber über das Princip, nach welchem der Festcyclus geordnet war, läfst sich nicht angeben: wir wissen nur dies noch, dafs der Monat der Sommernemeen der Panemos war, etwa dem August entsprechend. Die Kampfspiele waren nicht blofs gymnische und Rofswettläufe, sondern es wird, wenigstens aus späterer Zeit, auch eines kitharodischen Agon Erwähnung gethan [3]). — Den Sieger krönte ein Kranz von Eppich.

Die Isthmien.

Auch das isthmische Fest war, bevor es zu seiner nationalen Geltung gelangte, ein Localfest für die Benachbarten gewesen, und zwar ursprünglich zu Ehren des Melikertes, eines offenbar phönicischen Gottes, den die Griechen auch Palämon nannten, und in genealogische Verbindung mit einheimischen Heroen brachten [4]). Melikertes oder Melkarth ist der sogenannte tyrische Herakles, der Schutzpatron der phönicischen Seefahrer: und dafs einst phönicische Ansiedler am Isthmus gesessen haben, ist keinem Zweifel unterworfen. Später ward der Cult des Melkarth durch den des ionischen Poseidon zwar nicht verdrängt, doch verdunkelt. Theseus, den die Fabel auch Poseidon's Sohn nennt, soll es gewesen sein, der diesen hier eingesetzt [5]): der

1) Vgl. Dissen zu Pindar. Nem. p. 381 sq. ed. Böckh. Von einer gleichzeitig zu Argos von den Argivern und zu Kleonä vom Aratus angestellten Feier s. Plutarch. Arat. c. 28.

2) Vgl. meine Prolegg. zu Plutarch. Ag. u. Kleom. p. XXXVIII ff. Dazu Heinrichs in d. Zeitschr. f. d. Gymn. Wesen IX S. 208. Droysen im N. Rhein. Mus. IV S. 430. Schmidt, Pindar. S. 123 u. 482.

3) Plutarch. Philopoem. c. 11. Pausan. VIII, 50, 3.

4) Apollod. III, 4, 3. Pausan. I, 44, 11. II, 1, 3. Nach Athenae. VII, 47 p. 296 erklärten Einige ihn für den Glaukos.

5) Plutarch. Thes. c. 25.

ionische Stamm, dessen Repräsentant Theseus ist, mufs also damals aufser Attika und Megaris auch den Isthmus besessen haben. Nach der dorischen Wanderung gehörte er zum Gebiet von Korinth. Das Fest war in der geschichtlichen Zeit ein trieterisches: es wurde in jedem ersten und dritten Olympiadenjahr, oder, um vorsichtiger zu reden, auf der Grenzscheide zwischen dem vierten und ersten, wie zwischen dem zweiten und dritten Olympiadenjahre begangen, so dafs es bald in den letzten bald in den ersten Monat des olympischen Jahres fiel[1]). Denn dafs die Jahresrechnungen der einzelnen Staaten durchaus nicht mit einander übereinstimmten, haben wir schon früher bemerkt. Jedenfalls aber fiel das Fest um die Zeit der Sommersonnenwende. Seit wann es so trieterisch gefeiert worden sei, ist nicht ganz gewifs; die Angaben schwanken zwischen d. J. 586, 584 u. 582[2]). Entweder also mufs die Einrichtung dem Tyrannen Periander oder seinem Nachfolger Psammetich zugeschrieben werden, oder es ist anzunehmen, dafs, da um 582 die Tyrannenherrschaft gestürzt wurde, die Korinther, der neuen Freiheit froh, das alte Fest mit erhöhtem Glanze zu feiern beschlossen haben[3]). Unter denen, die sich an der Feier betheiligten, nahmen die Athener, wohl in Folge der früheren Beziehungen zu dem Fest, eine ausgczeichnete Stelle ein und genossen die Ehre der Proedrie. Auch zahlten sie ihren Bürgern, die in den Kampfspielen siegten, eine Geldsumme von 100 Drachmen[4]). Dagegen waren die Eleer von den Isthmien ausgeschlossen, so dafs sie sie weder durch Theorien beschickten, noch als Kämpfer auftreten durften[5]). Die Wettkämpfe waren nicht blofs gymnische und hippische (equestre), sondern auch musische. In diesen traten auch Dichter und Dichterinnen auf, und wir hören, dafs einst eine Erythräerin, Aristomache, den Sieg gewonnen habe[7]). Der Siegespreis war ein Kranz von Eppich,

---

1) Vgl. Hermann, gottesdienstl. Alterth. § 49, 14.

2) S. Clinton, Fast. Hell. I p. 228.

3) So meint Scaliger ad Euseb. p. 92 a. Vgl. Ὀλυμπιάδ. ἀναγραφ. p. 30 Scheibel, und dafür zeugt auch Solin. Polyb. 7, 14. p. 63 Momms.

4) Angeblich nach einem Solonischen Gesetz (Plut. Sol. c. 23. Diog. L. I, 55) was, wenn es richtig ist, nicht schon im J. 594, wo Solon Archon war, sondern mehrere Jahre später gegeben sein mufs, und zum Beweise dienen kann, dafs Solons Gesetzgebung wenigstens nicht vor 586 ganz vollendet gewesen. Vgl. Duncker Gesch. d. Alt. IV S. 265.

5) Paus. V, 2, 3. VI, 3, 4. 16, 2. 6) Plut. Sympos. V, 2.

späterhin eine Zeitlang ein Fichtenkranz. Nach der Zerstörung von Korinth durch Mummius bekamen die Sikyonier die Vorstandschaft des Festes; nachdem aber durch Julius Cäsar ein neues Korinth entstanden, ward sie wieder diesem übertragen.

Diese vier Feste, Olympien, Pythien, Nemeen und Isthmien, waren die einzigen, die zu so allgemeinem Ansehn gelangten, dafs sie als Nationalfeste aller Hellenen bezeichnet werden dürfen. Zwar gab es aufser ihnen nicht wenig andere, die von den feiernden Staaten mit reicher Ausstattung geschmückt und mit Agonen verbunden waren, und zu denen sich deswegen zahlreiche Besucher, theils Theorien befreundeter Staaten, theils Zuschauer, theils Kämpfer auch aus entfernten Gegenden einfanden: und auch sie wurden von dem feiernden Staate durch umhergesandte Boten angekündigt und für die Theilnehmer die Ekecheirie in Anspruch genommen; aber es gelang keinem Staate, es dahin zu bringen, dafs dieser Anspruch ihnen im gleichen Mafse wie jenen von Allen zugestanden wurde, und deswegen standen sie alle, so ansehnlich sie übrigens auch sein mochten, doch hinter jenen vieren zurück. Als die namhaftesten der mit Agonen verbundenen Feste verdienen hier genannt zu werden die Panathenäen und die Eleusinien in Attika, die Herakleia oder Iolaeia in Theben, die Heräa oder Hekatomböa zu Argos, die Erotidia zu Thespiä, die Aianteia, Delphinia und Heräa auf Aegina, die Gerästia und Amarynthia auf Euböa, die Lykäa, Aleäa, Koreia in Arkadien, Diokleia, Pythia und Nemea zu Megara, Theoxenia, Hermäa, Pythia zu Sikyon. Wie wir nun in dieser nichts weniger als vollständigen Aufzählung Pythien und Nemeen zu Megara und Sikyon finden, so gab es Pythien noch an manchen andern Orten, z. B. auf Keos, zu Milet, Pergamos und in andern asiatischen Städten. Ebenso finden wir Olympien in Makedonien, Kleinasien und anderswo, und an einigen Orten auch Isthmien: welche alle wir als verkleinerte Nachahmungen jener vier grofsen Feste ansehen müssen, deren Namen sie trugen.

Wir dürfen aber diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne noch ein Wort über die Bedeutung und den Werth dieser Art von Festfeiern hinzuzufügen, und zwar über denjenigen Bestandtheil derselben, der, wenn er auch eigentlich nur als Zugabe zu der religiösen Feier gelten konnte, doch den Griechen selbst unverkennbar als der wichtigere Theil galt. Die festlichen Proces-

sionen, Chöre und Opfer allein hätten sicherlich niemals jenen Festen diese allgemeine Theilnahme und den Besuch aus allen griechischen Ländern verschafft, den die Kampfspiele dahin zogen. — Dafs man dergleichen Spiele, bei denen es nur auf Darlegung körperlicher Kraft und Gewandtheit ankam, als eine angemessene Zugabe zu religiösen Festen ansah, erscheint dem an moderne Anschauungsweise Gewöhnten wohl sehr befremdlich, ist aber vom Standpunkte der Griechen leicht zu begreifen, welchen, und wohl mit Recht, nicht allein die Ausbildung der geistigen, sondern auch die der leiblichen Kräfte und Anlagen zur wahren menschlichen Trefflichkeit zu gehören schien[1]). Auch der weise Sokrates erklärte es für Pflicht des Menschen, körperlich wie geistig so schön, d. h. so vollkommen zu werden als er könnte. Und so war es denn ein sehr nahe liegender Gedanke, dafs man an den Festen der Götter, wo man sich diesen überhaupt mit dem Schönsten und Besten nahte, was man hatte und vermochte, auch jene leiblichen Trefflichkeiten vor ihnen darlegte, die sich in den Wettkämpfen zu bewähren hatten. Gehörten doch auch sie nicht weniger als irgend welche andere Güter zu den gottverliehenen Gaben, und wenn man sich überzeugt hielt, dsfs die gütigen Geber sich freuten, wenn dankbare Menschen vor ihnen erschienen im frohen Genufs und Gebrauch ihrer Gaben, so mufste es auch ein den Göttern wohlgefälliges Schauspiel sein, wenn die höchsten Proben leiblicher Trefflichkeit ihnen vorgeführt wurden. Es war also nicht lediglich das eigene Wohlgefallen der Menschen an diesen Proben, was die Einführung der Kampfspiele in den Kreis der Festhandlungen veranlafste, sondern es wirkte dazu auch eine in der antiken Religion begründete Ansicht. Und so erklärt sich denn auch leichter die Ehre, die man denen erwies, die sich in solchen Kampfspielen vor Andern hervorthaten, und zwar um so mehr erwies, je gröfser die Zahl der Wetteifernden war und aus je weiteren Kreisen sie zusammenkamen. Als den Trefflichsten unter so vielen aus allen Landen Versammelten sich zu bewähren galt nicht mit Unrecht für etwas Grofses. Und bei Edelgesinnten war diese Ehre auch allein ein reichlich genügender Lohn. Ein Kranz von dem Laube, das den Göttern lieb war, gleichsam in ihrem Namen ertheilt, eine Verkündigung vor der Versammlung, die das gesammte Griechenvolk darstellte, dazu das Lied eines Simonides oder

---

1) Vgl. Bd. 1 S. 521.

Pindar, das den Sieger feierte und ihm ewigen Ruhm verhiefs, oder ein Denkmal in der Altis und eine Inschrift, die sein Andenken der Nachwelt überlieferte, das waren in der That Belohnungen, über die hinaus ein edelgesinntes Gemüth nichts weiter begehren mochte.

Aber eine Schilderung des Alterthums, der es um die Wahrheit zu thun ist, hat die Pflicht, so gerne und bereitwillig sie die Lichtseiten anerkennt und hervorhebt, doch auch die Schattenseiten nicht zu verdecken. Ich darf deswegen nicht verhehlen, dafs jene Schätzung leiblicher Trefflichkeiten, die sich in den Kampfspielen hervorthaten, von dem Vorwurf einseitiger Uebertreibung schwerlich freigesprochen werden dürfe. So haben auch unter den Alten selbst Manche geurtheilt, und ich brauche daher, statt selbst mehr darüber zu sagen, nur Einen von ihnen, den Xenophanes, reden zu lassen, der, nachdem er die verschiedenen Kampfarten des olympischen Festes und die Ehren, die dem Sieger zu Theil wurden, erwähnt hat, sein Urtheil darüber so ausspricht:

Eitelen Sinnes hat dies man geordnet: denn allzu verkehrt ist's
Höher als würdige Kunst schätzen des Leibes Gewalt.
Nicht ja wenn kundig des Fäustegefechts bei den Völkern ein Mann wohnt,
Oder des Fünfkampfs auch, oder im Ringen gewandt,
Oder begabt mit der Füfse Geschwindigkeit, welches der Kräfte
Zierde man nennt, soviel Männer entfalten im Kampf,
Wird im gesetzlichem Segen darob mehr blühn die Gemeinde:
Wenig Gewinn für die Stadt kann sich ergeben daraus,
Wenn wettkämpfend ein Bürger gesiegt an den Ufern des Pisas:
Denn dies füllet mit Gut nimmer die Speicher des Staats [1]).

Besonders aber darf es uns befremdlich erscheinen, dafs man so hohe Ehren auch solchen Siegen zuerkannte, die nicht durch die eigene Trefflichkeit des Siegers, sondern vielmehr durch Reichthum, durch Schnelligkeit der Rosse oder Maulthiere, durch Geschicklichkeit des Wagenlenkers gewonnen waren. Mag immerhin diese Geschicklichkeit hoch zu schätzen sein, nicht der Wagenlenker wurde gekränzt, sondern der Besitzer des Gespanns, und so gwannen auch Abwesende, auch Frauen, die ihre Pferde und deren Lenker zu den Spielen geschickt hatten, den heiligen

1) Xenophanes (bei Athenae. X, 6 p. 414) nach Weber's Uebers. Eine ähnliche Stelle aus Euripides' Autolyc. steht bei Athen. p. 413. Vgl. Kayser ad Philostr. de gymnast. p. 45.

Kranz, und wurden als Hieroniken gefeiert[1]). Wir dürfen es darum auch nicht gar anstöfsig finden, dafs Dichter wie Simonides und Pindar, wenn sie aufgefordert wurden, die festlichen Feiern solcher Siege durch ihre Lieder zu schmücken, sich dieser Aufgabe nicht ohne ein entsprechendes Honorar zu unterziehen pflegten. Denn dafs die agonistischen Siege an und für sich ihnen ganz besonders preiswürdig erschienen seien, ist doch schwerlich zu glauben. Auch wird ja in den Epinikien, soviel wir nach den vorhandenen Ueberresten urtheilen können, von den Siegern selbst nicht allzuviel Aufhebens gemacht: natürlich wird ihrer in ehrender Weise gedacht, wie es auch nicht anders möglich war; aber den hauptsächlichen Inhalt bilden doch nicht sie, sondern Gegenstände von höherer und allgemeinerer Bedeutung, deren Besprechung unter den jedesmaligen Umständen angemessen und zweckmäfsig scheinen mochte, Betrachtungen ethischer und politischer Art, belebt und veranschaulicht durch vorgeführte Beispiele und Bilder aus dem reichen Mythenkreise der Heroenwelt. Und wir haben Grund anzunehmen, dafs auch die Sieger selbst nicht mehr begehrten und mit dem verständig abgewogenen Mafs der ihnen erwiesenen Ehre zufrieden waren. Das Beispiel des Thessalischen Skopas, der dem Simonides seinen versprochenen Ehrensold kürzen wollte, weil er in dessen Liede die Tyndariden allzusehr gegen sich hervorgehoben fand, ist das einzige der Art, von dem uns berichtet wird[2]).

Unter den gymnischen Kampfarten dürfen wir das Pentathlon wohl als diejenige betrachten, die vorzüglich geeignet war, eine nach allen Seiten harmonisch ausgebildete, dem Ideal leiblicher Vollkommenheit entsprechende Trefflichkeit zu erweisen[3]); aber es gab andere, bei denen dies weniger, ja bei denen eher das Gegentheil der Fall war. Beim Faustkampf, beim Pankration kam es vorzugsweise auf einen wohlgenährten Körper an: der konnte des Sieges am sichersten sein, der den schwersten Schlag führen und durch die Wucht seines Leibes den Gegner niederdrücken konnte. Daher war den Athleten für diese Kampfart eine sorgfältige Diät, besonders tüchtige Fleischnahrung

1) Zuerst Kyniska, die Schwester des Agesilaus; aber keinesweges blieb sie das einzige Beispiel, wie das Epigramm in d. Anth. Pal. XIII, 16 sagt. S. Pausan. III, 8, 1.

2) Cicer. de orat. II c. 86.

3) Aristot. Rhet. 1, 5, 11: *οἱ πένταθλοι κάλλιστοι, ὅτι πρὸς βίαν καὶ πρὸς τάχος ἅμα πεφύκασι.*

nöthig; die Gefräfsigkeit der Athleten war sprichwörtlich, und es werden davon ganz wunderbare Beispiele erzählt[1]). Eben deswegen aber war auch ein tüchtiger Athlet selten ein tüchtiger Krieger[2]): er taugte nicht für die Arbeiten des Krieges, sondern nur für den Kampf mit Seinesgleichen. Ein einseitiges, oft rohes und handwerksmäfsiges Treiben trat an die Stelle einer edlen Kraftübung; und wie ganz handwerksmäfsig manche Athleten dieser Gattung ihre Sache betrieben, können wir ermessen, wenn wir hören, dafs es Faustkämpfer und Pankratiasten gab, die mehr als tausend Siege zählten[3]), indem sie auf ihre Kunst, wie auf ein lucratives Gewerbe, von einem Agon zum andern umherzogen. Denn es gab mehrere derselben, wo die Sieger Geldpreise erhielten, und auch wo dies nicht der Fall war, kam es vor, dafs sie bei den Zuschauern umhergingen und sich Geld einsammelten[4]). Und Beispiele dieser Art gehören nicht blofs der späteren Zeit der Entartung an, sondern werden schon aus dem fünften Jahrhundert v. Chr. erwähnt. Auch von solchen hören wir, die für Geld ihren Mitkämpfern den Sieg überliefsen[5]). — Dafs ferner jene beiden Kampfarten auch sehr gefährlich waren und öfters einen tödtlichen Ausgang hatten, kann uns nicht wundern, wenn wir an die Umwickelung der Fäuste mit harten Riemen denken, die überdies noch mit metallenen Buckeln versehen wurden; aber es kamen dabei mitunter auch Beispiele von empörender Rohheit vor. Ein solches ist das des Damoxenos aus Syrakus[6]), der bei einem nemeischen Kampfspiel einen Faustkampf mit dem Epidamnier Kreugas bestand. Nachdem beide Gegner lange ohne Entscheidung gekämpft hatten, kamen sie endlich überein, dafs jeder dem andern einen Schlag wie er wollte versetzen sollte. Kreugas führte zuerst seinen Schlag auf den Kopf des Damoxenos. Dieser hielt ihn aus, hiefs dann seinen Gegner den einen Arm in die Höhe heben, und führte nun mit ausgestreckter Hand einen solchen Hieb auf die angespannte Seite desselben, dafs er sie ihm aufrifs und die Gedärme

---

1) Athen. X p. 412.
2) Xenophon Sympos. c. 2, 17. Plat. Republ. III, 13 p. 404 B. Plutarch. Philopoem. c. 3. Alexand. c. 4. Corn. Nep. Epam. c. 2. Galen. Protr. 10. Wyttenbach ad Plut. de educ. p. 117. — Dafs die Spartaner beide Kampfarten verwarfen haben wir Bd. 1 S. 272 bemerkt.
3) Pausan. VI, 11, 5.
4) Suid. u. d. Art. περιαγειρόμενοι. Vgl. Ruhnken ad Timae. p. 215.
5) Philostr. d. gymn. p. 286.
6) Bei Pausan. VIII, 40 wo auch das folg. Beispiel, u. Philostr. Imag. II, 6.

herausfielen. Die Kampfrichter erklärten freilich die That des Damoxenos für unredlich, und sprachen dem getödteten Kreugas den Sieg zu; dafs aber jener als Mörder bestraft sei, wird nicht berichtet. Einen Pankratiasten Arrhachion würgte sein Gegner mit den Händen die er ihm um den Hals schlang, während jener ihm eine Zehe am Fufs zerquetschte, so dafs er vor Schmerz um Schonung bat, und den Arrhachion losliefs. Aber als er ihn losliefs, hatte er ihn schon erwürgt, und er fiel todt zu seinen Füfsen. — Dergleichen Beispiele gehörten nun freilich wohl zu den seltenen Ausnahmen, aber sie können doch beweisen, dafs der Faustkampf und das Pankration, wie die gefährlichsten Kampfarten, so auch diejenigen waren, die am leichtesten zur Rohheit ausarteten.

Sollen wir schliefslich noch über den Einflufs reden, den jene Nationalfeste auf das nationale Bewufstsein und den Gemeinsin der Griechen ausgeübt, so unterschreiben wir bereitwillig alles, was in dieser Hinsicht zu ihren Gunsten von alten, und mehr noch von neueren Lobrednern gesagt ist [1]). Es ist wahr, die Griechen konnten sich hier fühlen als Söhne Eines Vaterlandes, wenn auch vielfach getrennt, so doch einig in Verehrung derselben Götter, in gemeinsamer Sprache und Sitte, in gemeinsamer Schätzung derselben Güter, in gemeinsamem Genufs all des Schönen und Herrlichen, was sie hier vereinigt sahen, und was nur unter Griechen, nicht unter Barbaren, gedieh und gedeihen konnte. Der Gottesfriede, der für diese Nationalfeste gewährt war, führte auch Solche, deren Staaten sich gegenseitig befehdeten, zu frohem friedlichem Verkehr zusammen: es konnten Zwistigkeiten ausgeglichen, alte Freundschaften erneuert, neue geschlossen werden, und die Tempel, die man gemeinschaftlich besuchte, die festlichen Handlungen, die man gemeinschaftlich beging, mochten Manche, die als Gegner gekommen waren, als Freunde entlassen. Aber wenn man uns nun nach bestimmten Beispielen fragt, wo durch die Nationalfeste die Feindschaften und Kriege der Griechen gegen einander gemindert, Friede und Einigkeit gefördert worden sei, so befinden wir uns doch in einiger Verlegenheit. Die Geschichte wenigstens hat uns dergleichen nicht berichtet: sie zeigt uns vielmehr, dafs das, was die Griechen spaltete, jederzeit wirksamer gewesen ist, als was sie vereinigte, und dafs Vereinigungen auf die Dauer

1) Vgl. Antiqu. i. p. Gr. p. 384, 10.

immer nur in kleinen Kreisen, selten im Grofsen, und niemals im Ganzen zu Stande gekommen sind.

5. Die landschaftlichen Staatenvereine.

Unter allen Landschaften Griechenlands ist Attika die einzige, in der sämmtliche Theile mit ihren gröfseren oder kleineren Städten und Ortschaften zu einem einheitlichen Ganzen verschmolzen, so dafs alle als gleichberechtigte Glieder des einen Gesammtstaates zu einander standen. In allen übrigen Landschaften dagegen [1]) finden wir entweder den Gegensatz einer herrschenden Classe über eine unterworfene minderberechtigte, zum Theil selbst persönlich unfreie Bevölkerung, wie in Lakonien, oder einen bald enger bald lockerer verbundenen Verein mehrerer kleiner Staaten, die, wenn sie auch nur aus einer Stadt mit ihrem Gebiet bestanden, sich doch möglichst selbständig zu halten suchten, und einer gemeinschaftlichen Obergewalt entweder gar nicht, oder nur ungern und gezwungen unterordneten. Von den meisten dieser Staatenvereine finden sich, weil sie in der Geschichte nur eine sehr unbedeutende Rolle spielten, auch nur vereinzelte gelegentliche Notizen in unsern Quellen, und selbst über die wichtigeren erfahren wir nicht soviel, dafs wir uns von ihren Verhältnissen und deren wechselnden Gestaltungen ein vollständiges Bild entwerfen könnten.

Zu jenen unbedeutendern, um mit diesen zu beginnen, gehören zunächst die Akarnanen. Wir erfahren, dafs sie einst zu Olpä, einem Castell an der Grenze gegen das Gebiet des Amphilochischen Argos, ein gemeinsames Gericht gehabt haben [2]), das jedoch im peloponnesischen Kriege eingegangen oder an einen andern Ort verlegt sein mufs, weil damals Olpä im Besitz der Amphilocher war; ferner dafs es Bundesversammlungen der Akarnanen zu Stratos gegeben [3]), wie denn auch eine Urkunde aus späterer Zeit, vor Augustus, doch unter der Römerherrschaft, uns eine solche (*τὸ κοινὸν τῶν Ἀκαρνάνων*) kennen lehrt, unter Leitung eines Bundesrathes (*βουλή*) [4]). Als Beamte werden hier ein Hierapolos des Aktischen Apollon und daneben ein Promnamon und zwei Sympromnamones genannt, deren Namen

---

1) Dafs neben Attika nicht auch des kleinen, früher zu A. gehörigen Megaris gedacht ist, wird keiner Rechtfertigung bedürfen.

2) *Κοινὸν δικαστήριον*. Thucyd. III, 105.

3) Xenoph. Hellen. IV, 6, 3. Später zu Leukas. Liv. XXXIII, 17, 1.

4) Corp. Inscr. no. 1793.

zur Bezeichnung des Datums dienen. Ihre Functionen sind nicht zu erkennen. Der Hierapolos ist offenbar der Priester des Gottes, den die Akarnanen von Altersher als Hauptgott verehrt haben; die andern können ebenfalls priesterliche, aber ebensogut auch bürgerliche Beamte gewesen sein. Als obersten Bundesmagistrat aber müssen wir, nach Analogie anderer Bundesverfassungen, den Strategen betrachten, dessen Livius Erwähnung thut[1]).

Von den Aetoliern, deren Verein in späterer Zeit eine geschichtliche Bedeutung gewann, werden wir in einem der folgenden Capitel zu reden haben.

Von den ozolischen Lokrern fehlt es an allen Anhaltspunkten, aus denen sich über ihr Verhältnifs ein Schlufs ziehen liefse, ausgenommen dafs sie, nach Strabon, ein gemeinschaftliches Staatssiegel, mit dem Zeichen des Hesperus, führten[2]), was allerdings auf eine Verbindung deutet. Die opuntischen und epiknemidischen Lokrer scheinen zur Zeit des peloponnesischen Krieges zusammengehalten zu haben, später jedoch erscheinen sie getrennt[3]).

Die zwischen diesen und den ozolischen Lokrern liegende Landschaft Phokis enthielt zweiundzwanzig zu einem Bunde vereinigte Städte (*κοινὸν σύστημα*)[4]), die durch Deputirte einen Bundesrath beschickten, der, wenigstens zu Pausanias' Zeit, in einem zwischen Daulis und Delphi belegenen Gebäude seine Sitzungen hielt[5]). Mit Ausnahme der Delpher, die sich lossagten, scheinen die übrigen immer treulich zusammen gehalten zu haben. — Dasselbe gilt von den kleinen dorischen Städten im Norden des Parnafs, obgleich wir Näheres über sie nicht anzugeben haben. Ebensowenig können wir von den thessalischen Völkerschaften, den Magneten, Maliern, phthiotischen Achäern, Dolopern, Perrhäbern, Oetäern oder Aenianen berichten, die übrigens alle in einer bald mehr bald weniger strengen Abhängigkeit von den Thessalern standen, seitdem diese sich, einige Jahrzehnde nach dem troischen Kriege, von Thesprotien aus zu Herrn der seitdem nach ihnen benannten Landschaft gemacht hatten.

---

1) Praetor. Liv. XXXIII, 16, 5. XXXVI, 11, 8.
2) Strab. IX p. 416.
3) Vgl. Rathgeber, in Ersch u. Grub. Encyklop. III, 4 p. 285.
4) Strab. IX p. 423. Vgl. auch W. Vischer, üb. d. Bild. von Staaten u. Bünden in Gr. (Basel 1849) S. 16f.
5) Pausan. X, 4, 1. 5, 1.

Die Thessaler selbst aber bildeten in dem von ihnen eingenommenen Landestheil eine Anzahl von Staaten ähnlicher Verfassung und durch gemeinschaftliche Interessen mit einander verbunden[1]). Ueberall standen sie als ein Herrenstand den besiegten früheren Einwohnern gegenüber, die in einem ähnlichen Verhältnifs wie die lakedämonischen Heloten theils als Bauern (Penesten) ihre Aecker bestellten und ihnen einen festgesetzten Theil des Ertrages zu liefern hatten[2]), theils in den Städten die nothwendigen Gewerbe trieben. Die Kriegsmacht bestand vorzugsweise aus Reiterei; Thessalien war unter allen griechischen Ländern am meisten zur Pferdezucht geeignet, und die Thessalischen Junker dienten meist nur zu Pferde: das Fufsvolk stand zurück. Um Aufständen der Unterthänigen kräftiger entgegentreten, und um die umherwohnenden besiegten Völkerschaften in Abhängigkeit erhalten zu können, hielten sie unter sich zusammen, und hatten eine Vereinbarung getroffen, wonach sie in Nothfällen sich gegenseitig unterstützten. Auch Convente wurden berufen um gemeinschaftliche Mafsregeln zu besprechen, und in dringenden Fällen, wo das Bedürfnifs einheitlicher Leitung hervortrat, wählten sie sich einen Oberanführer unter dem Namen Tagos[3]). Dieser hatte die matrikelmäfsigen Contingente aufzubieten, und von den abhängigen Völkerschaften die Tribute einzutreiben, die in gewöhnlichen Zeiten, wenn kein Tagos an der Spitze stand, auch nicht immer gefordert zu sein scheinen[4]), indem die Einkünfte von Markt- und Hafenzöllen dem Bedürfnifs der Verwaltung genügten[5]). Die gesammte Heeresmacht, die das Aufgebot eines Tagos versammeln konnte, belief sich in Xenophon's Zeit auf 6000 Reiter und mehr als 10000 Hopliten. Erwählt wurde der Tagos natürlich nur aus den vornehmsten Häusern des thessalischen Adels, unter denen die Aleuaden und Skopaden, beides Zweige eines Geschlechtes, das sich vom Herakles abzustammen rühmte, die hervorragendsten waren. Ein Aleuas mit dem Beinamen Pyrrhos (der Rothhaarige), aus ungewisser Zeit, wird als derjenige genannt, der zuerst diese Bundesordnung geregelt, und das ganze Land zum Zweck der

1) Vischer a. O. S. 19ff. 2) Vgl. Bd. 1 S. 140.

3) Wenn bisweilen Könige Thessaliens erwähnt werden, so darf dies doch nicht als Beweis gelten, dafs dieser Titel in Thessalien selbst üblich gewesen sei.

4) Xenoph. Hell. VI, 1, 7.

5) Demosthenes, Olynth. 1, 22 p. 15 R., nennt nur diese, zu einer Zeit wo offenbar kein Tagos war.

auszuschreibenden Leistungen in vier Kreise, Thessaliotis, Hestiäotis, Pelasgiotis und Phthiotis, getheilt habe [1]). Alle Tagoi von Thessalien, die bis gegen das vierte Jahrh. v. Chr. genannt werden, sind aus dem Aleuadengeschlecht, welches auch in den einzelnen Staaten, wo es seine Besitzungen hatte, eine fast fürstliche Gewalt (*δυναστεία*) ausgeübt zu haben scheint, so dafs die obersten Aemter nur aus ihm besetzt wurden. Dagegen erhob sich kurz vor dem Anfang des vierten Jahrhunderts ein Pheräischer Gewalthaber, Lykophron [2]), und suchte sich zum Oberherrn von ganz Thessalien zu machen, was ihm jedoch, obgleich er seine Gegner in einer Schlacht besiegte, nicht gelang. Wohl aber gelang es später dem Pheräer Iason, wahrscheinlich einem Sohne des Lykophron, sich zum Tagos ernennen zu lassen [3]), in welcher Stellung er sich stark genug glaubte, um weitaussehende Plane zur Unterwerfung des gesammten Griechenlandes, und dann zu einem Kriege gegen Persien zu entwerfen. Er wurde aber ermordet [4]). Seine Nachfolger in Pherä konnten sich in der Oberherrschaft über das übrige Thessalien nicht behaupten. Die nun entstehenden Parteikämpfe gaben dem Philipp von Makedonien Gelegenheit, sich einiger Städte Thessaliens zu bemächtigen, das übrige von sich abhängig zu machen [5]). In dieser Abhängigkeit von Makedonien blieb das Land bis auf die Siege der Römer, welche Thessalien eine nominelle Freiheit wiedergaben, die vorhin von den Thessalern abhängigen Völkerschaften aber unabhängig erklärten [6]).

Die einst von den Thessalern aus ihren Sitzen um Arne, in dem späteren Thessaliotis [7]), verdrängten Böoter hatten sich nach dem damals Aonien, später nach ihnen Böotien genannten Lande gewandt, wo sie sich zunächst Koronea's und der Umgegend bemächtigten [8]), dann von dort aus weiter ausbreiteten, und endlich die Obermacht über das ganze Land gewannen. Ihre bedeutendste Stadt war Theben, dessen Gebiet ungefähr den dritten Theil des ganzen Landes umfafste; ferner Orchomenus, Haliar-

1) Vgl. Buttmann, Mythol. II p. 273 ff. und die Antiquitt. i. p. Gr. p. 401. Dazu Bursian in d. Jahrb. f. Phil. 1859 S. 237.

2) Xenoph. Hell. II, 3, 4. 3) Ders. VI, 1, 4. 33—37.

4) Diodor. XV, 60. 5) Ders. XVI, 40.

6) Pylyb. XVIII, 29 f. Liv. XXXIII, 32 u. 34.

7) Ein zweites Arne lag in Phthiotis am pagasetischen Busen. Jenes in Thessaliotis hiefs auch Kierion. Vgl. O. Müller, in d. Gött. Anz. 1829. 204 S. 2031 ff.

8) Strab. IX p. 411.

tus, Kopä, Thespiä, Tanagra, Platäa und einige andere, mit einem mehr oder weniger umfangreichen Gebiet, in welchem wieder kleinere von den gröfsern abhängige Städte lagen, wie Leuktra und Askra in dem von Thespiä, Onchestos, Okaleä, Medeon in dem von Haliartus, Chäronea in dem von Orchomenus, Potniä, Therapne, Peteon u. a. in dem von Theben [1]). Die gröfseren Städte bildeten einen Bund; wie viele ihrer aber ursprünglich gewesen, läfst sich nicht mit voller Bestimmtheit sagen. Muthmafslich waren es vierzehn, und zwar aufser den sieben genannten, über welche ein Zeugnifs vorliegt, etwa noch Lebadea, Koronea, Anthedon, Oropus, Eleutherä, Akräphiä [2]). Doch blieb die Zahl nicht gleich, indem einige sich von dem Bunde lossagten, wie Eleutherä, das schon früh sich an Attika anschlofs, und Platäa, welches kurz vor dem ersten persischen Kriege, um 519, zu Athen übertrat, andere vielleicht ihre frühere Stellung als unmittelbare Bundesstädte verloren und von gröfseren abhängig wurden. Oropus, von dem es freilich nicht gewifs ist, ob es je zu den unmittelbaren gehört habe, war seit der Pisistratidenzeit bald athenisch, bald böotisch, bis es zuletzt den Athenern verblieb [3]). Zur Zeit des peloponnesischen Krieges scheinen nur zehn Bundesstädte gewesen zu sein, wie sich aus der Zahl der Böotarchen schliefsen läfst, deren damals eilf waren, zwei aus Theben, als dem Vororte des Bundes, die übrigen aus den neun andern Städten [4]). Böotarchen nämlich hiefsen die Bundesbeamten, welche theils die Anführung der Bundestruppen [5]), theils die oberste Leitung der Geschäfte hatten. Ihr Amt war jährig: sie konnten auch mehrere Jahre hinter einander gewählt werden. Der Bundesrath, der in allen gemeinschaftlichen Angelegenheiten die Entscheidung hatte, bestand, wie sich von selbst versteht, aus Deputirten der Bundesstädte, und zerfiel, wenigstens zur Zeit des peloponnesischen Krieges, in vier Senate [6]). Ueber den Grund und die Beschaffenheit dieser Theilung sind

1) Vgl. Clinton. F. H. II p. 407 Krüg.

2) Vgl. Antiqu. i. p. Gr. p. 404, auch für das Folgende, u. Vischer S. 22. Ueber das von Einigen hinzugerechnete Chalia sind sehr gegründete Bedenken vorgetragen von Rofs zu d. alten lokrischen Inschrift. (Leipz. 1854) S. 6 ff.

3) Genaueres s. b. Preller, in der Abh. Oropus u. das Amphiaraion, Berichte d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1852 S. 175 ff.

4) Thuc. IV, 91.

5) Die Contingente der einzelnen Staaten mochten von den Polemarchen angeführt werden, die wir in mehreren finden. S. C. I. I p. 710. Müller Orchom. S. 399.

6) Thuc. V, 38.

wir aber ebensowenig unterrichtet, als über die Anzahl der Deputirten, die Art ihrer Ernennung und die Dauer ihrer Functionen. Ihr Versammlungsort war vermuthlich bei dem Heiligthum der Athene Itonia, im Gebiete von Koronea, zwischen dieser Stadt und Alalkomenä[1]). Wenigstens war jenes das Bundesheiligthum, und es wurde dort auch das Bundesfest, die Pamböotien gefeiert. Ein anderes von den gesammten böotischen Staaten gemeinsam gefeiertes Fest war das der Dädala, zu Platäa, von welchem wir an einer andern Stelle genauer zu reden haben werden. Als Platäa sich von dem Bunde losgesagt hatte, werden aber die übrigen Städte sich schwerlich noch daran betheiligt haben.

In ihren inneren Angelegenheiten waren die Bundesstädte selbständig, und die Verfassungen keinesweges dieselben in allen. Doch haben wir wenig specielle Kunde von den einzelnen[2]). Wie überall in Griechenland, so gab es auch hier Kämpfe der Demokratie gegen die altherkömmliche Aristokratie oder Oligarchie, mit wechselndem Siege der einen oder der andern Partei. Im Bunde aber behauptete Theben, als der mächtigste Staat, auch die Stellung eines leitenden Vorortes, obgleich es diesen Anspruch nicht immer auch wirklich durchführen konnte, und zahlreiche Kämpfe darüber mit den übrigen zu führen hatte. Am entschiedensten tritt Thebens Uebergewicht zur Zeit des peloponnesischen Krieges hervor, und einige Jahre später, bei den Verhandlungen über den antalkidischen Frieden, machte es den Anspruch, allein das ganze Böotien zu vertreten, so dafs die übrigen Städte in Beziehung auf die auswärtigen Verhaltnisse unselbständig und von ihm abhängig wären[3]). Es konnte aber damit den Spartanern und andern Griechen gegenüber nicht durchdringen: vielmehr wurde in jenem Frieden die Selbständigkeit aller Städte ausdrücklich stipulirt[4]), und als bald nachher die Spartaner sich verrätherischer Weise der Kadmea bemächtigt hatten, und in Theben eine nur auf Sparta gestützte Partei ans Ruder kam, konnte, wenn überhaupt damals ein Bundesverhältnifs bestand, von Thebens Uebergewicht nicht die Rede sein. Wohl aber gewann es dies wieder, sobald es sich von jener spartanischen Herrschaft losgemacht, und besonders seit es durch

1) Pausan. IX, 34, 1.
2) Einiges ist Bd. 1 S. 183 erwähnt.
3) Xenopoh. Hell. V, 1. 32, Pausan. IX, 13, 1.
4) Wie wenig aber Theben diese respectirt s. Antiq. i. p. Gr. p. 406f.

die Schlacht bei Leuktra Sparta's Macht gebrochen hatte [1]). Späterhin unterlag Theben, wie die übrigen Griechen, der makedonischen Uebermacht: nach der Schlacht von Chäronea hielt Philipp es durch eine Besatzung in Unterwürfigkeit [2]), und als es nach Philipp's Tode sich frei zu machen versuchte, ward es von Alexander zerstört [3]). Einige Jahre nacher wurde es zwar von Kassander wieder aufgebaut [4]), blieb aber fortan nur unbedeutend. Ein Bund der böotischen Städte bestand auch in der makedonischen Zeit, und wird z. B. in den Kriegen der Römer gegen Philippus und gegen Perseus erwähnt [5]). Nach dem Siege über diesen sprengten die Römer den Bund, doch mag er nachher wieder zusammengetreten sein, bis nach der Zerstörung von Korinth den Griechen alle solche Staatenverbindungen untersagt wurden [6]). Doch wurden sie bald, als Rom ihre Ungefährlichkeit erkannte, wieder gestattet, und Spuren der Existenz des böotischen Bundes sind durch einige Inschriften noch aus der Kaiserzeit erhalten [7]), mit Benennungen von Bundesbeamten, die früher nicht vorkommen, wie ein *ἄρχων ἐν κοινῷ Βοιωτῶν*, doch auch *Βοιωτάρχαι*, und mehrere *ἀφεδριατεύοντες*, über deren unklare Bedeutung Vermuthungen vorzutragen nicht der Mühe werth ist.

Als durch Thebens und seiner Verbündeten glückliche Erfolge die Spartaner ihr früheres Uebergewicht auch im Peloponnes verloren hatten, regte sich unter den Arkadern der Gedanke, die Verhältnisse zu benutzen, und durch engere Vereinigung eine Macht zu bilden, die im Stande wäre, eine selbständige und achtunggebietende Stellung zu behaupten. Denn bisher gab es in Arkadien nur eine Anzahl unverbundener Staaten. Mehrere von diesen bestanden blofs aus einem Complex benacbarter Dorfschaften, die unter einander gleichberechtigt kaum durch etwas anderes als durch die Nachbarschaft und gemeinschaftliche Culte zusammengehalten wurden; andere waren, in denen sich die Ortschaften an einen leitenden Vorort zur Besorgung gemeinschaftlicher Interessen und Vertretung nach aufsen angeschlossen hatten; andere endlich, in denen sich Städte erhoben hatten,

---

1) Xenoph. Hell. V, 4, 63 u. VI, 4 ff. Diodor. XV, 37. 38. 46. 50. 57. 59.
2) Diodor. XVI, 87.
3) Plutarch. Alex. c. 11. Arrian. E. A. I, 7, 8.
4) Diodor. XIX, 54.
5) Liv. XXXIII, 2, 6 mit Weissenborns Anm. XLII, 44, 6. 47, 3.
6) Pausan. VII, 16, 9. 7) C. Inscr. no. 1573 ff.

welche, als Mittelpunkte und Sitze der Regierung, die umgebende Landschaft zum fester geschlossenen Staatsverbande zusammenhielten. Die namhaftesten unter diesen Städten waren Tegea, Mantinea und Orchomenus. Tegea hatte eine Zeitlang seine von Sparta bedrohte Unabhängigkeit erfolgreich verfochten, und als es sich darauf um 560 zum Bunde mit diesem bequemte, doch immer eine selbständige Stellung neben ihm behauptet. Auch die andern beiden gehörten in der Regel zur spartanischen Symmachie, doch nicht ohne bei Gelegenheit sich auch den Gegnern Sparta's anzuschliefsen. Die übrigen Städte treten in der Geschichte wenig hervor. Die ländlichen Cantone im Süden und Westen leisteten bereitwillig den Spartanern Heeresfolge: eine Menge ihrer Leute dienten, ähnlich wie in neueren Zeiten die Schweizer, als Reisläufer um Sold anderen, selbst ungriechischen Staaten.

Der Gedanke an eine festere Vereinigung Arkadiens entstand zuerst in den beiden Hauptstädten Tegea und Mantinea[1]). In Tegea war eine Partei dafür, eine andere dagegen, und es kam darüber zu einem blutigen Kampfe; doch behauptete die erstere das Uebergewicht. Orchomenus, aus Abneigung gegen Mantinea, erklärte sich entschieden dagegen, und auch die übrigen Städte im nördlichen Theil des Landes, Pheneus, Stymphalus, Psophis, Heraea und andere, blieben dem Plane fern. Was wirklich erreicht wurde, war, dafs die südwestlichen Cantone, wo es bis dahin nur kleine, meist offene Ortschaften, und keine eigentlich staatliche Vereinigung gegeben hatte, bewogen wurden zu einem engeren Verbande zusammenzutreten und vereint eine Stadt zu gründen als gemeinschaftliche Hauptstadt für alle. Diese neue Stadt, Megalopolis genannt, im Gau der Mänalier, wurde bevölkert aus sieben Gauen und etwa vierzig kleinen Ortschaften[2]): aufserdem scheinen auch aus den Städten, die dem Plan der Vereinigung zugethan waren, Mantinea, Tegea Kleitor, Mehrere in die neue Stadt übergesiedelt zu sein, deren Gebiet, gröfser als das irgend einer andern arkadischen, sich von der lakonischen und messe-

1) Xenoph. Hell. VI, 5, 2 ff. VII, 1, 23. Diodor. XV, 59. 62. Pausan. VIII, 27, 2, wo wir einen Lykomedes aus Tegea und einen zweiten Lykomedes aus Mantinea unter den Oikisten von Megalopolis finden, welche beide auch Diodor nennt. Vgl. noch Vischer S. 28 ff.

2) Pausan. VIII, 27, 2 ff. Vgl. Clinton. F. H. II p. 418 (425 Kr.) Ueber die Angabe, dafs Plato aufgefordert sei, Gesetze für die Stadt zu entwerfen, s. Th. 1 S. 179.

nischen Grenze über den ganzen südwestlichen und mittleren Theil Arkadiens erstreckte. Die Stadt selbst hatte etwa 50 Stadien im Umfange, aber keine diesem entsprechende Einwohnerzahl [1]). Sie war der Sitz der obersten Bundesbehörde, eines grofsen Rathes, der den Namen οἱ μύριοι führte, und der Bundesbeamten, unter welchen wir, aufser dem allgemeinen Namen (ἄρχοντες) nur einen Strategen noch besonders genannt finden [2]). Auch ein stehendes Truppencorps wurde errichtet, aus 5000 Mann bestehend, die aus Staatsmitteln besoldet wurden [3]).

Ein Gesammtbund des ganzen Arkadiens war also nicht zu Stande gekommen. Aber auch diesem megalopolitanischen Verein blieben die Städte, die sich anfangs ihm angeschlossen hatten, nicht auf die Dauer treu. Als der achäische Bund, von dem später zu reden sein wird, sich ausbreitete, trat Megalopolis ihm bei, während Tegea und Mantinea sich zu den Gegnern der Achäer, den Spartanern oder den Aetoliern hielten.

Andere Staatenvereine als die aufgeführten bestanden in Griechenland nicht, wenigstens nicht in der geschichtlich bekannteren Zeit. Zunächst nach der Heraklidenwanderung hatten sich allerdings die argivischen von den Doriern in Besitz genommenen Städte Argos, Trözen, Epidaurus, und aufser diesen noch Phlius, Sikyon und Korinth, zu einem Bunde vereinigt, an dessen Spitze Argos als Vorort stand, und der in dem gemeinschaftlichen Culte des Apollon Pythaeus auch ein religiöses Band hatte [4]); und es läfst sich die Existenz dieses Bundes noch im sechsten Jahrh. v. Chr. erkennen [5]). Dies ist aber auch Alles, was wir davon sagen können: in den uns näher bekannten Zeiten erscheinen jene Staaten nur vereinzelt und nach Umständen bald diesem bald jenem sich anschliefsend. — Elis endlich mit Pisatis und Triphylien bildete vielmehr einen Gesammtstaat als einen Staatenbund; aber Elis war das Haupt, die beiden andern waren untergeordnete, nicht gleichberechtigte Glieder [6]). —

---

1) Polyb. IX, 21, 2 u. m. Anm. zu Plut. Cleom. c. 23, 4.

2) Z. B. Diodor. XV, 62.

3) Xenoph. Hell. VII, 4, 34. Ihr Name ἐπάριτοι (auch ἐπαρόητοι? Hesych.) ist dunkel. Nach Steph. Byz. von einem Gau Arkadiens.

4) Vgl. Müller, Dor. I S. 85 (83).

5) Herodot. VI, 92: die Argiver legen den Sikyoniern eine Strafe auf wegen einer Verletzung ihres Gebietes; und die Sikyonier unterwerfen sich dem Spruch.

6) Vgl. Xenoph. Hell. III, 2, 23. 30. VI, 5, 2.

Auch in den transmarinen von Griechenland aus ganz oder zum Theil bevölkerten Landschaften finden wir nur vorübergehende Bündnisse zwischen einzelnen Staaten, einen bleibenden Staatenverein aber nirgends. Die Städte auf Kreta verbanden sich nur im Nothfall zu gemeinschaftlicher Vertheidigung gegen auswärtige Feinde, und diese Verbindung hiefs der Synkretismos[1]); sonst aber ist von einer Bundesverfassung der gesammten Insel nicht die Rede, sondern nur von wechselnden Befreundungen oder Befehdungen der einzelnen Staaten, indem sich an die mächtigeren mehr oder wenigere der mindermächtigen freiwillig oder gezwungen anschlossen[2]). Wegen des Synkretismos scheint jedoch allerdings eine Vereinbarung bestanden zu haben; seit wann? läfst sich nicht ermitteln. Und wenn wir, aber erst im dritten oder zweiten Jahrh. v. Chr., auch eines *Κοινοδίκιον* oder eines Gerichtshofes zur Entscheidung über die Streitigkeiten der Staaten und ihrer Angehörigen erwähnt finden[3]), so deutet auch dies auf eine Vereinbarung, über deren eigentliche Beschaffenheit wir jedoch im Unklaren bleiben. — Was die vorderasiatischen Colonien betrifft, so hat zunächst zwischen den äolischen niemals ein Bundesverhältnifs bestanden. Von den sechs dorischen Städten haben wir oben gesehen, dafs sie dem Apollon gemeinschaftliche Festfeiern auf dem triopischen Vorgebirge begingen, und diese mochten Gelegenheit auch zu gemeinschaftlichen Berathungen politischer Angelegenheiten darbieten; aber einen Staatenbund kann man das nicht nennen. Die Verbindung der Ionier endlich, welche zusammen dem helikonischen Poseidon die Panionien feierten, war sehr locker. Es fehlt zwar nicht an Beispielen, dafs zu Berathungen über gemeinschaftliche Interessen Deputirte (*πρόβουλοι*) der einzelnen Staaten zu dem Panionischen Heiligthum abgeordnet worden sind[4]); aber ebenso fehlt es auch nicht an Beispielen, dafs die Staaten sich einander bekriegt haben. Der Rath, den einst Thales gab, zu Teos eine Centralregierung einzusetzen, die alle gemeinschaftlichen Angelegenheiten besorgen, und zu der sich die einzelnen Städte nur wie Demen zur Hauptstadt verhalten sollten, oder, mit andern Worten, nicht blofs einen Staatenbund sondern einen Bundesstaat zu bilden, fand keinen Anklang[5]). Die Abhängigkeit, in welcher die Ionier seit Krösus von Lydien

---

1) Plutarch. de frat. am. c. 19. 2) Vgl. Bd. 1 S. 314.
3) Polyb. XXIII, 15, 4. Corp. Inscr. no. 2556 v. 58.
4) Herodot. I, 141. 170. VI, 7. 5) Herod. I, 170.

standen, war nicht drückend. Der Herrschaft der Perser leisteten sie nur vereinzelt, und deswegen erfolglos Widerstand. Uebrigens wurden sie auch von den Persern nicht hart behandelt. Sie mufsten jährliche Tribute zahlen und Schiffe und Soldaten stellen: die Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten blieb ihnen selbst überlassen, doch sorgten die Perser dafür, dafs überall nur ihrem Interesse ergebene Männer ans Ruder kamen, welche dann von den Geschichtschreibern als Tyrannen bezeichnet zu werden pflegen. Streitigkeiten unter einander sollten sie nur durch richterliche Entscheidung schlichten lassen [1]). — Der Versuch der Ionier, sich dieser Abhängigkeit zu entziehen, wobei Athen sich betheiligte, gab die Veranlassung zu den Perserkriegen, welche eine wesentliche Umgestaltung der Verhältnisse nicht nur der Colonien, sondern auch der Staaten des Mutterlandes unter sich zur Folge hatten. Bevor wir jedoch hiervon reden, ist es zweckmäfsig, vorher einen Blick auf die Verhältnisse zu werfen, welche im Allgemeinen zwischen Colonien und ihren Mutterstädten stattfanden.

6. Die Colonialverhältnisse.

Die Heraklidenwanderung und die Umwälzungen, die durch sie verursacht wurden, hatten eine Reihe zahlreicher Auswanderungen zur Folge, indem sich die aus ihren bisherigen Sitzen verdrängten Bevölkerungen neue Wohnsitze auf den Inseln des ägäischen Meeres und den Küsten von Kleinasien aufsuchten, von woher einst, freilich in unvordenklicher Vorzeit, ihre Vorfahren in Griechenland eingewandert waren, wo aber immer noch ein nicht geringer Ueberrest stammverwandten Volkes zurückgeblieben war, welcher von den Asiaten unter dem gemeinsamen Namen Ionier befafst wurde, woraus keinesweges folgt, dafs alle ohne Ausnahme auch wirklich dem eigentlich ionischen Stamme angehört hätten, wenn es auch von der Mehrzahl anzunehmen ist [2]). Auf diese früheste Auswanderung oder, wenn man will,

1) Ders. VI, 42.

2) Buttmann, über die myth. Verbind. zw. Griechenland u. Asien, im Mythol. II. p. 184: „Was schon längst dem denkenden Geschichtsforscher sich aufgedrungen hat, nicht seit Kodros erst wohnten die Ionier in Asien, sondern ionische Stämme wohnten von jeher hüben und drüben, durch welche Verwandtschaft denn eben Colonien, wie die, welche Nileus nach der Sage angeführt hat, erst bestimmt wurden, sich bei jenen niederzulassen.“ Dafs die zurückwandernden Griechen sich leicht und schnell mit den Stamm-

Rückwanderung, folgte dann später eine Reihe anderer Colonisationen, durch welche die übrigen Küstenländer des ägäischen Meeres auch im Norden von Griechenland, die des westlichen Meeres bis nach Sicilien und selbst nach Gallien, und südlich die Küste von Libyen mit griechischen Ansiedlern besetzt wurden. Die Veranlassungen zu diesen späteren Colonisationen waren verschiedener Art. Auch lange nach der Heraklidenwanderung kam es vor, dafs ein besiegtes Volk seine Heimath verliefs, in der es nicht den Siegern unterthänig leben mochte, wie die Messenier nach der Eroberung ihres Landes durch die Spartaner sich den Chalkidensern zugesellten und mit ihnen nach Unteritalien zogen. Auch die kleinasiatischen Ionier aus Teos und aus Phokäa entzogen sich durch Auswanderung der persischen Herrschaft, und wandten sich die einen nach Abdera an der thrakischen, die andern nach Velia an der unteritalischen Küste, und von dort später nach Massalia an der Mündung des Rhone. Bisweilen waren innere Unruhen und Spaltungen die Ursache, dafs eine unzufriedene und unterliegende Partei auszog, um sich anderswo eine bessere Existenz zu schaffen, wie der Bakchiade Archias mit den Seinigen Korinth verliefs und nach Sicilien ging, wo er Syrakusä gründete, und wie früher noch die sogenannten Parthenier unter Phalanthos aus Lakonien nach Italien gezogen waren und Tarent gegründet hatten. Auch dienten Colonienaussendungen besonders in oligarchischen Staaten als ein willkommenes Mittel, sich einer allzuzahlreichen armen Bevölkerung friedlich zu entledigen, und damit zugleich inneren Umwälzungen zuvorzukommen und auswärtige vortheilhafte Verbindungen anzubahnen. Solche Entlastung von einer über-

---

verwandten in Asien verschmolzen, ist begreiflich. Selbst die Herrschaft über die Eingewanderten fiel zum Theil einheimischen Fürstengeschlechtern zu, wie Herodot I, 147 ausdrücklich bemerkt. So verschmolzen denn aber auch die Götter- und Heroensagen beider mit einander. (Vgl. Ritter, Erdkunde XIX S. 730.) Die herrschenden Geschlechter von diesseits und jenseits wurden in verwandtschaftliche Verbindung gebracht, griechische Fürstenhäuser von asiatischen, asiatische von griechischen abgeleitet, die Thaten der einen auf die andern übertragen, so dafs es oft unmöglich ist zu unterscheiden, was in diesen Sagen ursprünglich griechisch, d. h. europäisch, was asiatisch sei. Selbst der Fabel vom Kriege gegen Troia mag ein asiatisches Factum zu Grunde liegen, in einen Feldzug von Europa nach Asien verwandelt. Denn dafs an die geschichtliche Wahrheit eines solchen Krieges, wie das Epos ihn darstellt, schwer zu glauben sei, darin stimme ich ganz mit K. Niemeyer überein. S. dessen Schrift über Griechenlands alte Zeit nach der Darstellung des Thukydides. Anclam 1860.

schüssigen Bevölkerung geschah bisweilen auch wohl unter der Form eines den Göttern geweihten Menschenzehnten, wie z. B. den Chalkidensern bei Miſswachs und Hungersnoth das Orakel den Bescheid gegeben haben soll, dem Gotte den zehnten Theil ihrer Leute zu weihen, der dann auf sein Geheiſs nach Rhegium gesandt wurde. — Bei weitem die Mehrzahl der Colonien aber wurde in commerciellem Interesse gestiftet, um den Handelsverkehr mit entfernteren Gegenden zu sichern oder zu erleichtern[1]).

Was nun das Verhältniſs zwischen den Colonien und ihren Mutterstädten betrifft, so war dies natürlich je nach den verschiedenen Ursachen, denen die Colonien ihren Ursprung verdankten, auch verschieden modificirt. Im Allgemeinen aber ward es als ein Verhältniſs gegenseitiger Pietät aufgefaſst, wie denn auch die Benennungen Mutter und Tochter zwischen ihnen gebräuchlich waren[2]). Colonien, die nicht stark genug waren, auf eigenen Füſsen zu stehen, sondern der Unterstützung ihrer Mutterstadt bedurften, lieſsen sich deswegen natürlich auch eine gröſsere Unterordnung gefallen, als andere, die sich kräftiger entwickelt hatten, und von denen manche ihrer Mutterstadt an Macht und Hülfsmitteln nicht nur gleichkamen, sondern sie übertrafen. Bloſs dienstbare Werkzeuge im Interesse der Mutterstadt zu sein, ertrugen gewiſs nur solche, die gar nicht im Stande waren, für sich selbst zu bestehn; die übrigen achteten sich berechtigt, auf Gleichheit und Gegenseitigkeit Anspruch zu machen[3]). Traten Zerwürfnisse zwischen Mutter- und Tochterstadt ein, so sollten sie nicht anders als auf friedlichem Wege durch ein Rechtsverfahren geschlichtet werden[4]). Krieg gegen einander zu führen ward als eine Unbilde angesehn, die sich nur durch die allerdringendsten Ursachen entschuldigen lieſse[5]). Aber es ist einleuchtend, daſs diese Rücksichten der Pietät weit weniger bei solchen Colonien galten, die sich in Unfrieden getrennt hatten, als bei solchen, die friedlich entsendet waren, weniger bei solchen, die von einer gemischten Bevölkerung und nur unter der

---

1) Eine Aufzählung sämmtlicher Colonien und Notizen über ihre Stiftung zu geben ist dem Plan dieses Werkes fremd. Ich darf deswegen nur auf Hermann's Sammlungen in den Staatsalterth. § 73—86 verweisen.

2) Vgl. Plat. Legg. VI, 3 p. 754. Polyb. XII, 10, 3. Spanhem. de usu et praest. numism. 1 p. 577.

3) Thucyd. I, 34. 4) Id. I, 28.

5) Herod. VII, 150. VIII, 22. Thucyd. I, 38. Justin. II, 12.

Leitung der Mutterstadt gegründet, als bei solchen, wo nur Angehörige dieser allein ausgesandt waren.

Nicht leicht wurde, wenigstens in der geschichtlichen Zeit, die Anlage einer Colonie unternommen, ohne zuvor den Rath des Orakels, namentlich des delphischen, eingeholt zu haben[1]). Wie unerläfslich dies zu sein schien, mag man schon daraus abnehmen, dafs Herodot bei Erzählung der fehlgeschlagenen Unternehmung des Spartaners Dorieus, eine Colonie zu gründen, ausdrücklich hervorhebt, dafs Dorieus es unterlassen habe, den delphischen Gott zu befragen[2]). Es begreift sich aber auch leicht, dafs dem Gott oder vielmehr seiner Priesterschaft die Verhältnisse auch entfernter Länder besser bekannt sein konnten, als sonst irgend Einem. Denn nirgends hatte man mehr Mittel sich darüber Kunde zu verschaffen, als an der vielbesuchten Orakelstätte, dem beständigen Sammelplatz von Leuten aus allen Gegenden, deren Manche durch Reisen mit fremden Ländern bekannt geworden waren. So wurde also der fromme Glaube, der ein so wichtiges Unternehmen nicht ohne Anfrage bei der Gottheit beginnen zu dürfen meinte, durch verständige und zweckmäfsige Anweisungen belohnt, und es läfst sich mit Recht behaupten, was wir schon oben ausgesprochen haben, dafs der Einflufs, den das delphische Orakel auf die Colonienanlagen der Griechen ausgeübt, zu seinen dankenswerthesten Verdiensten gehöre. Auch ist das Interesse leicht zu erklären, welches die Priester gerade an diesem Gegenstande nahmen. Nicht blofs das Ansehn und Vertraueu des Orakels mufsten sie durch Rathschläge, von denen sich ein günstiger Erfolg erwarten liefs, zu wahren suchen, sondern es mufste ihnen auch daran gelegen sein, die Ausbreitung des Griechenthums in weiten Kreisen zu fördern, und damit zugleich den Cult ihres Gottes zu verbreiten, was denn wieder nicht ohne einen Zuwachs an reellem Gewinn für sie und ihr Heiligthum bleiben konnte, wenn die Zahl der Städte, von welchen ihm Verehrung und Gaben gezollt wurden, sich immer vergröfserte.

Hatte das Orakel einen günstigen Bescheid ertheilt, so mufste die erste Sorge sein, die Theilnehmer der beabsichtigten Ansiedelung zusammenzubringen. War nicht schon im Voraus eine bestimmte Partei oder Fraction der Bevölkerung zur Aus-

---

1) Cicer. de div. I, 1, 3, wo neben dem delphischen Orakel auch das dodonäische und das des Ammon genannt werden.

2) Herod. V, 42.

wanderung bereit, so erging nun eine Aufforderung, dafs wer da wolle sich bei der Behörde zu melden habe, die mit der Besorgung dieser Angelegenheit zu thun hatte. Bisweilen ward die Aufforderung ausschliefslich nur an bestimmte Classen gerichtet, z. B. in Athen nur an die Theten und Zeugiten, bei Aussendung einer Colonie nach Brea in Thracien im perikleischen Zeitalter[1]); bisweilen wurde aus jedem Hause, wo mehrere Söhne waren, Einer durchs Loos ausgehoben[2]). Auch Fremde, Angehörige befreundeter Staaten, wurden öfters zur Theilnahme aufgefordert[3]), wobei ihnen denn bald gleiche Berechtigung mit den Angehörigen des aussendenden Staates zugesagt wurde, bald auch nicht. Die Bürger aber, wenn sie der ärmeren Classe angehörten, wurden vom Staate auch wohl mit Waffen und mit einer Summe Geldes versehen[4]). — Zur Leitung des Auszuges und der Ansiedelung wurde ein Führer als *οἰκιστής* ernannt, dem aber natürlich mehrere Gehülfen beigegeben wurden, um die erforderlichen Geschäfte, z. B. die Vermessung und Vertheilung des Landes[5]), die Anlage der Stadt, wenn eine solche nöthig war, und dergleichen mehr zu besorgen[6]). Nicht immer war übrigens eine neue Stadt zu gründen: es geschah oft, dafs Colonisten in eine schon vorhandene gesandt wurden, wo Bedürfnifs oder Gelegenheit zur Aufnahme einer neuen Bevölkerung stattfand[7]). — Zu den Begleitern des Oikisten gehörten regelmäfsig auch ein oder mehrere Zeichendeuter (*μάντεις*), weil es bei allen vorzunehmenden Geschäften darauf ankam, sich der Gewogenheit der Götter durch Beobachtung der Zeichen zu vergewis-

---

1) Eine hierauf bezügliche vor Kurzem aufgefundene Inschrift behandelt Sauppe in den Berichten der K. Sächs. Ges. d. W. 1853 S. 44ff. Böckh in den Monatsber. der Ak. d. W. zu Berlin, Febr. 1853 S. 148ff. Rangabé Ant. Hell. II p. 404ff. Thiersch in d. Abhand. d. Münch. Ak. Bd. VIII (1858) S. 383ff.

2) Herod. IV, 153. 3) Thuc. III, 92. Diodor. XII, 10.

4) Liban. argum. Demosth. or. de Cherson. p. 80.

5) Die Inschr. über Brea nennt z. B. *γεωνόμους*.

6) Von den hierbei üblichen Gebräuchen kann man sich aus der Beschreibung der Gründung von Megalopolis bei Pausan. IV, 27, 3. und von Alexandria bei Plutarch. Alex. c. 26 eine Vorstellung machen.

7) Solche zugesandte Ansiedler heifsen dann eigentlich *ἔποικοι*. Vgl. Antiq. i. p. Gr. 420, 1 u. Krüger zu Thucyd. II, 27, 1. — In allgemeinerem Sinne sind *ἔποικοι* Einwanderer aus einer Stadt in eine andere, wo sie zur Niederlassung berechtigt sind. Ueber die Verhältnisse solcher *ἔποικοι* zu Naupaktos ist jüngst eine interessante Urkunde bekannt gemacht worden: *Ἐποίκια Λόκρων γράμματα, τ. πρῶτ. ὑπὸ* I. N. *Οἰκονομίδου ἐκδοθ. κ. διαλευκανθ. Ἐν Ἀθήναις* 1869.

sern. Bei der von Athen ausgehenden Anlage von Thurioi, an der Stelle des zerstörten Sybaris, wird der damals berühmte Mantis Lampon selbst als einer der Oikisten genannt[1]). — Mitgenommen ferner wurde das heilige Feuer vom Staatsheerde, dem Prytaneion, um davon das Feuer auf dem Staatsheerde der neuen Stadt zu entzünden[2]), und von jedem der Auswanderer seine Privatheiligthümer, deren Cultus auch in der neuen Heimath fortzusetzen Religionspflicht war. Dafs ebenso der Cultus der Hauptgottheiten des Mutterstaates in der Tochterstadt beibehalten wurde, versteht sich von selbst: oft aber wurde ein oder der andere neue Cult dazu aufgenommen, wenn dort, wo die Colonie angelegt war, ein solcher bestand, der auf Anerkennung Anspruch zu haben schien. Eigenthümlich aber war allen Colonien der Heroencult ihres Oikisten, und mehrere Colonien aus älterer Zeit, von deren wirklichen Oikisten sich schwerlich ein geschichtliches Andenken erhalten hatte, verehrten als Oikisten irgend einen alten Heros, oder eine rein fingirte Person[3]).

Der Stiftungsbrief der Colonie[4]) enthielt die allgemeinen Vorschriften über ihre Einrichtung sowie über ihr Verhältnifs zur Mutterstadt. Hinsichtlich der Verfassung war es, wenn die Colonisten alle aus der Bürgerschaft der Mutterstadt waren, das natürlichste, dafs sie, soweit es sich thun liefs, nach dem Vorbilde dieser eingerichtet wurde. Waren aber die Colonisten aus verschiedenen Staaten gemischt, und nicht allen gleiche Berechtigung zugesichert, so entstanden daraus nothwendig in der Colonie verschiedene Volksabtheilungen, und eine Classe von Bevorrechteten gegenüber einer minderberechtigten Bevölkerung, was denn häufig Veranlassung zu innern Unruhen und Spaltungen gab. Dasselbe war der Fall, wenn in eine schon vorhandene Stadt neue Ansiedler (ἔποικοι) mit ungleichen Rechten gesandt wurden[5]). Was das Verhältnifs zur Mutterstadt betrifft, so finden sich Beispiele, dafs die Colonien dieser gewisse Abgaben zu entrichten hatten, und dafs ihnen die obersten Beamten, auch Priester, von hieraus geschickt wurden[6]). Als Regel indessen

1) Diodor. XII, 10. Plutarch. praec. r. p. ger. c. 15.
2) Herod. I, 146 u. d. Ausl. besonders Larcher.
3) Vgl. Müller, Dor. I, 112 ff.
4) Der auch, wie diese selbst, ἀποικία (nicht τὰ ἀποίκια) hiefs. S. Böckh. in d. Abh. d. Berl. Ak. d. W. 1834 S. 19 u. Sauppe a. a. O. S. 48.
5) Aristot. Polit. IV, 3, 8. V, 2, 10. 11.
6) S. Schol. Thucyd. 1, 25. — Xenoph. Anab. V, 5, 7. 10, von den

darf dies nicht angesehen werden. Wohl aber war es Regel. dafs die Colonien zu den Hauptfesten der Mutterstadt Theorien sandten und Opfer darbrachten [1]), und ebenso dafs, wenn ihren eigenen Festopfern Gesandte (oder überhaupt Bürger) aus der Mutterstadt beiwohnten, diese dabei eine ausgezeichnete Stelle einnahmen und bei den vorbereitenden Gebräuchen vor Andern betheiligt waren [2]), ferner dafs bei öffentlichen Schauspielen den Bürgern der Mutterstadt die Proedrie eingeräumt wurde, und so wohl noch manches Andere, was sich einzeln nicht nachweisen läfst. Regel war es auch dafs, wenn die Colonie selbst wieder eine Colonie stiftete, dies nicht ohne Betheiligung der Mutterstadt geschah, indem wenigstens der Oikistes von dorther erbeten wurde [3]). Indessen giebt es auch Beispiele, dafs die Colonisten sich selbst einen Oikisten erwählten [4]), sowie dafs, wenn eine Colonie sich mit der Mutterstadt entzweite und von ihr lossagte, der früher verehrte Oikistes abgesetzt, d. h. seine Verehrung eingestellt, und ein anderer an seine Stelle gesetzt wurde [5]). Im Allgemeinen aber berechtigt uns die Geschichte zu dem Urtheil, dafs auch in dem Verhältnifs der Colonien zu den Mutterstädten sich das, was sie verband, immer weniger wirksam erwiesen habe, als was sie trennte.

Eine Gattung von Colonien, deren wir noch besonders gedenken müssen, waren die eigentlich sogenannten Kleruchien, deren wesentlicher Unterschied von den Apoikien darin bestand, dafs sie mit dem Staate, von dem sie gestiftet waren, fortwährend in der engsten organischen Verbindung blieben, nicht, wie jene, von ihm ausschieden. Wir kennen von den Kleruchien freilich nur die athenischen etwas genauer [6]); es ist jedoch nicht zu bezweifeln, dafs nicht die Athener allein, sondern auch an-

---

sinopischen Colonien Trapezus, Kerasus, Kotyora. — Von den Aegineten wissen wir aus Herodot V, 83, dafs sie in früherer Zeit auch ihre Rechtshändel, wenigstens in bedeutenderen Sachen, vor den Gerichten ihrer Mutterstadt Epidaurus führten. Den Potidäaten wurde von Korinth ein Epidamiurgos gesandt. Thuc. I, 56.

1) Thucyd. VI, 3. Aristid. Eleusin. tom. 1 p. 416 Dind. Schol. Aristoph. Nub. v. 385.

2) Thucyd. I, 25, dessen Ausdruck nicht ganz deutlich ist.

3) Thucyd. I, 24.

4) Id. VI, 3. Als man in Thurii uneinig darüber war, wer als Oikist zu ehren sei, so gab das Orakel den Bescheid, dafs Apollon es sein sollte. Diodor. XII, 35.

5) Id. V, 11.

6) Von ihnen s. bes. Böckh, Staatsh. I S. 555 ff.

dere Staaten dergleichen gehabt haben[1]). Von den Athenern nun hören wir, dafs sie zuerst auf Euböa nach einem Siege über Chalkis das eroberte Gebiet in vierhundert Landloose (κλῆροι) theilten und an ebensoviele ihrer ärmeren Bürger vergaben. Dies geschah einige Jahre vor den Perserkriegen. Bald nachher wurde vom Kimon die Insel Skyros den durch ihre Seeräuberei verrufenen Dolopern entrissen und mit attischen Kleruchen besetzt. Auch Lemnos und Imbros wurden früh Kleruchien; andere entstanden in verschiedenen Gegenden theils im perikleischen Zeitalter theils später, einige in Barbarenländern, andere auf den Inseln, wo abgefallene Bundesgenossen um einen Theil ihres Landes gestraft, oder auch des ganzen beraubt wurden. Das Loos der besiegten früheren Besitzer war nicht immer das gleiche. Es kam vor, dafs alle erwachsenen Männer getödtet, Weiber und Kinder zu Sklaven gemacht wurden, wie es den Skionäern und den Meliern im peloponnesischen Kriege erging[2]). Bisweilen mufsten alle auswandern, wie die Potidäaten und Aegineten[3]); bisweilen liefs man sie im Lande, wo denn aber den meisten nichts anders übrig blieb, als Pächter oder Lohnarbeiter unter den neuen Besitzern zu werden, oder sich ein noch drückenderes Verhältnifs, als Pelaten, gefallen zu lassen, was eine Art von Hörigkeit gewesen zu sein scheint[4]). Von den Mitylenäern lesen wir, dafs den früheren Landbesitzern ihre Aecker zu bebauen überlassen wurden, sie aber von jedem Kleros dem neuen Eigenthümer eine Abgabe von zwei Minen zahlen mufsten[5]). Auch eine Art von bürgerlichem Gemeinwesen bestand unter ihnen fort[6]), aber, wie sich versteht, in strengster Abhängigkeit von Athen, und so, dafs sie eine minderberechtigte Classe gegen die in ihrem Lande wohnenden atheni-

1) Vgl. Antiq. i. p. Gr. p. 424, 6. Rofs, Inscr. II, 69. Böckh, Staatsh. II S. 703.

2) Thucyd. V, 32. 116. Diodor. XII, 76. Isocr. Paneg. § 85 f.

3) Thucyd. II, 27. Diodor. XII, 44.

4) Dafs der πελάτης bei Plato, Euthyphr. p. 4 c. ein freier Lohnarbeiter gewesen, ist nicht wahrscheinlich: denn für einen solchen hätte sein Arbeitgeber schwerlich das Recht gehabt, eine δίκη φόνου anzustellen. Auf Pollux IV, 165, ἑκτημόριοι οἱ πελάται παρὰ τοῖς Ἀττικοῖς, könnte man allenfalls die Vermuthung gründen, dafs sie in der Regel die Abgabe entrichteten, von der Bd. 1 S. 335 die Rede gewesen. Doch ist das freilich sehr unsicher.

5) Thucyd. III, 50.

6) Vgl. Antiphon. üb. Herodes Ermord. § 77 und Mätzner's Anmerk. p. 236.

schen Kleruchen bildeten. Diese aber blieben überall, obgleich sie unter sich ebenfalls eine bürgerliche Gemeinde ausmachten und ihre Localangelegenheiten durch selbstgewählte Beamte besorgten, doch zugleich immer athenische Bürger, gehörten den attischen Phylen, Demen, Phratrien an, erfüllten alle Pflichten [1], übten alle Rechte der Bürger, insofern sie in Athen anwesend waren [2]. Auch ihren Gerichtstand hatten sie hier in allen gröfseren Sachen: die Localgerichte waren nur in geringeren competent. Auch davon finden sich Beispiele, dafs ihnen theils Priester theils bürgerliche Beamte von Athen aus geschickt wurden, dafs sie die in ihren Versammlungen gefafsten Beschlüsse zur Genehmigung nach Athen schicken mufsten, dafs öfters Aufseher (Epimeleten) von Athen gesandt wurden, um sie zu überwachen u. dgl. [3], worin aber natürlich keine durchgängige Gleichmäfsigkeit stattfand, sondern nach den Umständen hier so, dort anders verfahren wurde.

Von den Kleruchien anderer Staaten fehlt es uns ganz an specielleren Nachrichten. Die athenischen mufsten nach der Schlacht bei Aegospotamoi aufgegeben werden. Als aber später Athen seine Seeherrschaft wiedergewonnen hatte, so entstanden auch wieder manche Kleruchien, obgleich nicht so zahlreiche als früher [4].

Anhangsweise mag hier auch noch einer andern Art von Niederlassungen im Auslande gedacht werden, die nicht als Colonien (ἀποικίαι) im eigentlichen Sinne betrachtet werden können. Es geschah nämlich häufig, dafs sich Leute des Handels wegen aufserhalb ihrer Heimath nicht blofs vorübergehend aufhielten sondern bleibend niederliefsen. Waren solcher nur wenige Einzelne, so lebten sie natürlich als Metöken unter den Bedingungen, welche in dem Staate, wo sie sich niederliefsen, für diese Gattung von Einwohnern galten; waren sie aber zahlreich, so bildeten sie auch wohl besondere Genossenschaften,

1) Ueber die Befreiung des kleruchischen Vermögens von Liturgie s. Böckh I S. 704, u. über die Tribute einiger Kleruchien S. 565.

2) Manche blieben wohl überhaupt in Attika wohnen u. verpachteten ihre auswärtigen Besitzungen; andere hielten sich abwechselnd hier oder dort auf. Vgl. Arnold zu Thucyd. III, 50.

3) Böckh S. 564. Bergk in d. Zeitschr. f. d. Alterth. W. 1855 S. 166. Ueber die von Athen nach Lemnos geschickten Strategen und Hipparchen s. A. Schäfer in d. Jahrb. für Phil. LXVIII S. 28. 29. und Kirchhoff, zur Gesch. d. att. Kleruch. auf Lemnos, im Hermes I S. 221.

4) Vgl. A. Schäfer, Demosth. u. s. Z. 1 S. 30f. 87. 90.

denen die Landesherrschaft bald mehr bald weniger Rechte und Freiheiten einräumte. Von dieser Art waren die Niederlassungen kleinasiatischer Ionier, Dorier und Aeolier in Aegypten, denen der König Amasis sich in Naukratis anzusiedeln erlaubte[1]). Aber auch in den griechischen Städten finden wir dergleichen Genossenschaften von Fremden, die nicht in dem allgemeinen Metökenverhältnisse standen, sondern eine besondere geschlossene Gemeinheit bildeten und ihre besonderen Angelegenheiten selbständig verwalteten, ohne übrigens das Heimathsrecht in ihrem Vaterlande aufgegeben zu haben[2]); und zwar waren es nicht blofs Griechen, sondern auch Barbaren, namentlich Phoenicier, die in solchem Verhältnifs hier und da in Griechenland lebten[3]).

7. Die spartanische Symmachie.

Bereits in einem früheren Abschnitte[4]) haben wir gesehn, wie es den Spartanern gelungen sei, sich zum Range des mächtigsten und angesehensten Staates im Peloponnes zu erheben, von welchem nach der Besiegung der Messenier und den glücklichen Kämpfen mit Argos der ganze Süden, ungefähr zwei Fünftel des Ganzen[5]), in ihrem unmittelbaren Besitz war. Ihre Versuche, auch Arkadien, zunächst Tegea, sich zu unterwerfen, scheiterten an dem kräftigen Widerstande der Tegeaten, und sie selbst waren verständig genug, um zu der Erkenntnifs zu gelangen, dafs eine weitere Vergröfserung ihres Gebietes keinesweges ihrem wahren Staatsinteresse gemäfs sei. Sie traten darum lieber zu den Tegeaten in ein freundliches Verhältnifs, wie es beiden vortheilhafter war. Noch früher waren sie mit den Eleern in Verbindung getreten, mit denen gemeinschaftlich

---

1) Herod. II, 178.

2) Solcher Ansiedlung scheint der in Milet wohnende Athener bei Terenz, Adelph. IV, 5, 20, anzugehören, der v. 68 Milesius heifst, aber sich doch aus Athen eine ihm zugefallene Erbschaft einer Epikleros holen will. Auch die *κατοικοῦντες ἐν Ψυροῖς*, C. Inscr. II no. 2245, die *Ἱεραπύτνιοι κατοικοῦντες ἐν* +, ib. no. 2585 mögen als solche Ansiedler angesehen werden.

3) Z. B. die phoenicischen Handelsleute im C. Inscr. no. 2271, die zugleich einen Thiasos des phoenicischen Herakles bilden. Vgl. Rofs, die Demen S. 43. Aber auch unter den zahlreichen Niederlassungen der Phoenicier in der früheren Zeit Griechenlands waren wohl manche, die wir nicht als Colonien, sondern als Factoreien anzusehen haben.

4) Bd. 1 S. 305. 5) Thucyd. I, 10.

sie die olympische Festfeier erneuerten und ordneten, und denen sie in ihren Kämpfen mit den Pisaten und Triphyliern beistanden, wodurch sie sich einen vorherrschenden Einfluſs über den Westen des Peloponnes und auch über die an Elis grenzenden arkadischen Cantone sicherten, die unter sich in keinem politischen Verbande standen. Auch die Städte in Argolis fanden in Sparta einen natürlichen Bundesgenossen, der sie vor der unerwünschten Abhängigkeit von Argos schützte ohne selbst ihre Freiheit zu bedrohen. Endlich in allen Staaten schloſs die aristokratisch und conservativ gesinnte Partei sich an Sparta an, dessen Politik es nothwendig mit sich brachte, daſs es die Regungen des demokratischen Principes zu zügeln und die durch dieses emporgekommenen Tyrannen in Sikyon, Korinth und anderswo zu unterdrücken bemüht war.

Der Vertrag Sparta's mit Tegea stand auf einer Säule verzeichnet am Alpheus, an der Grenze der beiderseitigen Gebiete [1]). Unter seinen Bestimmungen war auch diese, daſs die Tegeaten keinem ihrer Bürger aus dem Lakonismus, d. d. aus der Anhänglichkeit an Sparta, ein Verbrechen machen sollten: mit andern Worten, es wurde die spartanische Partei in Tegea als gesetzlich berechtigt anerkannt. Ueber die Verträge Sparta's mit andern Staaten, wann und unter welchen Bedingungen sie abgeschlossen wurden, fehlt es an Nachrichten. Wir müssen uns deswegen mit der Angabe begnügen, daſs etwa seit der Mitte des sechsten Jahrhunderts Sparta entschieden als leitendes Haupt an der Spitze einer Verbindung stand, welcher, mit Ausnahme von Argos, die sämmtlichen dorischen Staaten der Halbinsel mit Inbegriff der Insel Aegina, dazu das dryopische Hermione, ferner Tegea und die meisten übrigen Arkader, dann Elis mit dem von ihm abhängigen pisatischen und triphylischen Lande, und auſserhalb des Isthmus das dorische Megara angehörten. Der Vorort berief wenn es ihm nöthig schien, oder auch auf Antrag der Verbündeten selbst [2]), Convente, die gewöhnlich in Sparta, ausnahmsweise auch anderswo, z. B. zu Olympia [3]) gehalten wurden. Jeder Staat schickte dazu seine Sendboten: alle hatten gleiches Stimmrecht [4]), und der Beschluſs der Mehrheit band die übrigen, doch mit der Clausel, falls nicht von Seiten der Götter oder Heroen ein Hinderniſs einträte [5]): eine Clau-

1) Plutarch. qu. Gr. c. 5. vgl. qu. Rom. c. 52.
2) Thucyd. I, 67. 3) Id. III, 8. 4) Id. I, 141. vgl. 125 u. V, 30. 5) Id. V, 30.

sel, die, wenn auch aus Religiosität aufgenommen, doch freilich von einzelnen auch wohl als Vorwand benutzt werden konnte, um sich von den Beschlüssen der Mehrheit zu entbinden. Als die Gegenstände, um derentwillen die Convente berufen wurden, werden namentlich Kriegsunternehmungen, Friedensschlüsse und Verträge erwähnt[1]). Es kam aber auch vor, dafs Sparta die Bundesgenossen zu einem Kriege aufbot, ohne vorher einen Convent deswegen berufen zu haben, und dafs solchem Aufgebot auch wirklich Folge geleistet wurde[2]). Aber dann setzte sich Sparta auch der Gefahr aus, dafs die Bundesgenossen, wenn ihnen der Krieg nicht rechtmäfsig unternommen schien, sich wieder zurückzogen: und dies konnte ihnen dann nicht als Bundbrüchigkeit angerechnet werden. Schlofs aber ein Staat sich von einem gemeinschaftlich beschlossenen Kriege aus, so hatte Sparta das Recht ihm eine bestimmte Geldbufse aufzulegen: ein Recht, welches mitunter in dem Beschlufs ausdrücklich erwähnt wurde[3]). Ohne Bestimmung des Vorortes aber konnte ein gemeinschaftlicher Krieg nicht beschlossen werden: Sparta war nicht genöthigt, sich in einen von der Mehrheit oder selbst von allen gewollten Krieg wider seinen Willen einzulassen[4]); aber es war denen, die den Krieg wollten, nicht verwehrt, ihn für sich allein zu führen, wenn sie sich stark genug dazu fühlten, sowie umgekehrt auch Sparta für sich allein oder in Verbindung mit einem und dem andern der Bundesstaaten Kriege führte, die von der Mehrheit nicht beschlossen waren. — War der Convent, wie gewöhnlich, in Sparta[5]), so wurden die Verhandlungen vor der Ekklesia, d. h. vor der Versammlung der sämmtlichen Spartiaten geführt: darauf traten die Bundesgenossen ab, die Spartiaten beriethen die Sache unter sich, und theilten den Bundesgenossen ihren Beschlufs mit. Die Contingente an Mannschaft und Schiffen, die jeder Staat zu stellen hatte, waren vertragsmäfsig festgesetzt, und der Vorort hatte zu bestimmen, wieviel davon, ob das Ganze oder nur ein Theil, für den

1) Vgl. Thucyd. I, 67 ff. Xenoph. Hell. II, 2, 19. V, 2, 11. 20. 21. VI, 3, 3.

2) Herodot V, 75. Thucyd. V, 54.

3) Xenoph. Hell. V, 2, 22.

4) Das geht aus den Verhandlungen bei Thuc. I, 67 ff. deutlich hervor.

5) „Der Platz Hellenion in der Nähe der Agora zu Sparta, über dessen Bedeutung Pausan. III, 12, 5 zwei verschiedene Meinungen vorbringt, mag zu Versammlungen der griech. Bundesgenossen bestimmt gewesen sein.“ Urlichs im N. Rhein. Mus. VI (1847) S. 204.

bevorstehenden Feldzug gestellt werden sollte[1]). Ebenso waren auch die Geldbeiträge der einzelnen Staaten festgesetzt, und die Quoten wurden nach Bedürfnifs ausgeschrieben. Stehende Beiträge wurden nicht gezahlt[2]), und eine eigentliche Bundescasse gab es also nicht. Den Anführer des Bundesheeres stellten die Spartaner, einen ihrer Könige, oder einen Andern. Auch die Befehlshaber der verschiedenen Heeresabtheilungen (ξεναγοί) wurden von ihnen ernannt[3]); ebenso die Richter, die beim Heere Recht zu sprechen hatten, und Hellanodiken genannt wurden[4]). In den Treffen kam vertragsmäfsig den Tegeaten die Stellung auf dem linken Flügel zu[5]). — In ihren inneren Angelegenheiten waren die Bundesstaaten völlig autonom, und wenn Sparta einen Einflufs darauf ausübte, — wie es allerdings oft genug in seinem Interesse war, — so geschah dies nur in Folge des überwiegenden Ansehens, welches seine Macht ihm gewährte. Streitigkeiten der Bundesstaaten unter einander sollten auf dem Wege Rechtens entschieden werden, aber ein bestimmtes Bundesgericht gab es nicht: es blieb den streitenden überlassen, sich durch Compromifs über ein Schiedsgericht zu vereinigen[6]).

Als Haupt dieser Verbindung galt Sparta mit Recht für den ersten unter allen griechischen Staaten, und für berufen, auch die Interessen des Gesammtvolkes im Nothfall zu vertreten. Dies erkannten auch die übrigen Staaten an, und als die Aegineten den Gesandten des Darius Erde und Wasser gegeben hatten, so wurden sie deswegen von den Athenern bei den Spartanern angeklagt[7]). Als darauf die Gefahr der persischen Unterjochung zur Vereinigung der Kräfte und zum gemeinschaftlichen Widerstand drängte, so galt es als selbstverstanden, dafs die Leitung und Oberanführung keinem Andern als ihnen gebühre, und auch die Athener, obgleich sie mit vollem Rechte auf die Oberanführung der Flotte hätten Anspruch machen dürfen, traten doch willig gegen Sparta zurück[8]). Das Heer, welches der König Leonidas nach Thermopylä führte, bestand aufser den Spartanern

---

1) Thucyd. II, 10. III, 16. VII, 18.
2) Thucyd. II, 7. Diodor. XIV, 17. — Dazu Thucyd. I, 141 u. 19. — Dafs die für das Gegentheil angeführten Stellen Plutarch. Aristid. c. 24. Apophth. Lac. Archidam. no. 7. Strab. VIII p. 545 Alm. 355 Cas. nichts beweisen können, wird man sich bei einigem Nachdenken leicht überzeugen.
3) Xenoph. Hell. V, 1, 33. 2, 7. VII, 2, 3. III, 5, 7.
4) Xenoph. d. rep. Lac. c. 13, 11 mit Haase's Anmrk. p. 238.
5) Herodot IX, 26. 6) Thucyd. V, 79. 7) Herod. VI, 49 f.
8) Id. VIII, 3.

und peloponnesischen Bundesgenossen aus Thespiern, Thebanern, Lokrern und Phokiern[1]). Bei Artemisium und Salamis fochten unter Eurybiades, aufser den Peloponnesiern, Aegineten und Megarensern, vor allen die Athener, sodann die Amprakioten und Leukadier aus Akarnanien, die Chalkidenser und Eretrier aus Euböa, viele der Insulaner, und von den italischen Griechen die Krotoniaten[2]). Von den Verbündeten, die bei Platäa gefochten hatten, war zu Olympia am Fufsgestell einer Statue des Zeus, welche die Griechen dort nach dem Siege geweiht hatten, ein Verzeichnifs angebracht. Es enthielt, und zwar in dieser Ordnung, die Namen der Spartaner, Athener, Korinthier, Sikyonier, Aegineten, Magarenser, Epidaurier, Tegeaten, Orchomenier (von Arkadien), Phliasier, Trözenier, Hermionenser, Tirynthier, Platäenser, Keier, Melier, Amprakioten, Tenier, Lepreaten, Naxier, Kythnier, Styrier (von Euböa), Eleer, Potidäaten, Anaktorier, Chalkidenser[3]). Es waren also zu dem Kampfe zwar die meisten, aber doch nicht alle Griechen vereinigt, ja es fochten nicht wenige, etwa 15000, wie angegeben wird[4]), auf der Seite der Feinde, einige weil ihr Land von den Persern besetzt war, die Thebaner auch deswegen, weil die damals regierenden Oligarchen die Unterwerfung dem Kampfe vorzogen; die Argiver aber entzogen sich dem Kampfe, weil ihr alter Groll gegen Sparta sich gegen eine Vereinigung mit diesem und unter diesem sträubte. — Das Verhältnifs der jetzt hinzugetretenen Bundesgenossen zu den Spartanern war natürlich nicht dasselbe wie das der älteren Symmachie. Sie hatten sich zunächst nur zu dem Kampfe gegen Persien verbunden, welcher übrigens nach dem Siege bei Platäa nicht mehr blofs auf Abwehr der eigenen Gefahr, sondern auch auf Befreiung der von den Persern unterjochten Stammesgenossen in Asien gerichtet war. Ein freilich nicht ganz zuverlässiger Bericht[5]) giebt an, es sei auf Antrieb des Pausanias und Aristides verabredet worden, dafs ein Bundesheer aus 10,000 Mann Fufsvolks und 1000 Reitern, und eine Flotte von 100 Schiffen gebildet werden, und jeder Staat dazu bestimmte Contingente stellen sollte. Zur Berathung gemeinschaftlicher Mafsregeln sollten Convente von Deputirten zu Platäa

1) Id. VII, 202f. 2) Id. VIII, 43—48.

3) Pausan. V, 23, 1. 2. Die Aufzählung ist, wie es scheint, weder vollständig noch ganz richtig, was indessen hier näher zu erörtern nicht nöthig ist. Vgl. Frick in d. Jahrb. f. Philol. Bd. 85 S. 451ff.

4) Plutarch. Aristid. c. 18.

5) Id. ib. c. 21; vgl. Müller, Proleg. zur Mythol. S. 411.

sich versammeln; ebendort auch ein jährliches Bundesfest, die Eleutherien, zu Ehren Zeus des Befreiers, gefeiert, und dazu alle vier Jahre eine gröfsere Festlichkeit, mit Agonen nach Art der olympischen angestellt, den Platäensern aber zum Lohn ihrer heldenmüthigen Theilnahme an dem Kampfe ihre Autonomie gewährleistet und gemeinschaftlicher Schutz gegen jeden ungerechten Angriff zugesichert werden. Wie wenig dies letzte wirklich in Erfüllung gegangen sei lehrt die Geschichte. Das Jahresfest der Eleutherien bestand zwar noch in späterer Zeit[1]), aber von Conventen zu Platäa ist nirgends die Rede: vielmehr hören wir, dafs die Berathungen der Verbündeten, die früherhin, bis nach der Schlacht bei Salamis, auf dem Isthmus stattgefunden hatten, nachher zu Sparta gehalten wurden. In dem fortgesetzten Kriege gegen Persien behielten nun zwar anfangs die Spartaner die Oberanführung; bald aber erregte das Benehmen des Pausanias namentlich unter den Inselgriechen so grofse Unzufriedenheit, dafs sie sich weigerten ihm ferner zu folgen, und die Anführung den Athenern antrugen, was die Spartaner sich gefallen liefsen, weil sie es nicht hindern konnten. Ueberdies müssen wir gestehn, dafs, abgesehn von dem Benehmen des Pausanias, auch das sonstige Verhalten der Spartaner während der Perserkriege nicht von der Art gewesen war, um ihnen grofse Zuneigung und Vertrauen zu gewinnen, und dafs ihrer theils ängstlichen theils selbstsüchtigen Politik gegenüber die Athener bei weitem mehr für die gemeinschaftliche Sache gethan und sich würdiger gezeigt hatten, an der Spitze zu stehen[2]). So löste sich also jene grofse Verbindung auf: den Spartanern blieben ihre peloponnesischen Bundesgenossen, den Athenern schlossen sich die Insulaner und die von der Perserherrschaft befreiten Küstenstädte an. Zwischen Athen und Sparta selbst aber bestand Bundesgenossenschaft bis zum dritten messenischen Kriege, in welchem die Athener, von Sparta verletzt, sich von ihm lossagten und dafür mit den Argivern verbündeten[3]). Seit dieser Zeit stehen in Griechenland zwei Parteien, die spartanische und die athenische, einander gegenüber: der gröfste Theil der Staaten gehört zu einer von beiden, und selbst innerhalb der einzelnen

1) Pausan. IX, 2, 4.

2) Vgl. die Rede der athenischen Gesandten in Sparta bei Thucyd. I, 73. 74, wo die Verdienste Athens um die Sache des gesammten Griechenlands bündig und wahr besprochen werden. Dazu Herodot. VII, 139. IX, 7. 8.

3) Thucyd. I, 102.

Staaten sind die Bürger zwischen beiden getheilt. Neutral halten sich nur wenige und schlagen sich nach den Umständen bald zu diesen bald zu jenen.

8. Die athenische Symmachie.

Die Bundesgenossenschaft unter Athens Hegemonie wurde im Lauf weniger Jahre weit über den Kreis ausgedehnt, den sie anfänglich umfaſst hatte, und erstreckte sich mit wenigen Ausnahmen über die sämmtlichen Inseln und Küstenstädte des ägäischen Meeres, welche theils freiwillig theils gezwungen beitraten. Vorübergehend schlossen auch Staaten des Festlandes, wie Megara, Trözen, die Achäer, und die Inseln des ionischen Meeres Kerkyra, Kephallenia, Zakynthos sich an Athen an; doch war das Verhältniſs dieser wesentlich von dem der andern verschieden. — Athen, an der Spitze einer so ausgedehnten Bundesgenossenschaft, durfte sich nun in der That als den ersten Staat in Griechenland betrachten, und sich mehr als Sparta berufen achten, in allen allgemein hellenischen Angelegenheiten die Leitung zu übernehmen. Das Bewuſstsein dieses Berufes erkennen wir in dem Plan des Perikles, von welchem Plutarch (Perikl. c. 17) uns Kunde giebt. Als er sah, heiſst es, wie die wachsende Macht Athens von den Spartanern mit Scheelsucht angesehn wurde, achtete er es für zweckmäſsig, dem Volke seine hohe Aufgabe und die Stellung, die es in Griechenland einzunehmen habe, zu vergegenwärtigen, und veranlaſste es deswegen zu dem Beschluſs, daſs alle griechischen Staaten, groſse und kleine, europäische und asiatische, eingeladen werden sollten, Gesandte nach Athen zu schicken, um hier gemeinschaftlich Rath zu halten theils über die Herstellung der hellenischen Heiligthümer, welche die Barbaren zerstört hätten, und über die Opfer, die man den Göttern in Folge der Gelübde zur Zeit des Kampfes schuldig geworden, theils aber über die zur vollkommenen Sicherheit der Schiffahrt im ägäischen Meere zu treffenden Maſsregeln. Diesem Beschluſs gemäſs wurden denn auch wirklich Gesandte abgeschickt, nicht bloſs an die schon zum Bunde gehörenden, sondern auch an die übrigen; aber die Versammlung kam nicht zu Stande, vorzüglich weil die Spartaner und ihre peloponnesischen Bundesgenossen nicht nur selbst sich weigerten daran theilzunehmen, sondern auch die übrigen soviel sie konnten davon abmahnten. Wir mögen bedauern, daſs das Vorhaben vereitelt wurde, welches,

wenn es gelungen wäre, vielleicht eine festere Vereinigung der getheilten Glieder des Griechenvolkes hätte anbahnen können; aber wundern darüber, dafs es vereitelt wurde, dürfen wir uns nicht. — Plutarch hat den Zeitpunkt, wann Perikles jenen Plan fafste, nicht angegeben; doch alles scheint dafür zu sprechen, dafs es nicht allzulange nach den ruhmvollen Siegen gewesen sei, welche die vereinigten Griechen über den Erbfeind erfochten hatten, etwa bald nach der Schlacht am Eurymedon und den Verhandlungen, die zu der Tradition über den freilich mehr als zweifelhaften kimonischen Frieden Veranlassung gegeben haben. Damals, als das Andenken an jene gemeinschaftlichen Thaten noch frisch, Perikles selbst noch jung und hoffnungsvoll war, konnte die Verwirklichung eines Planes möglich scheinen, dessen Unausführbarkeit einige Jahre später ohne Zweifel ihm selbst einleuchten mufste [1]). Machten doch die Athener sehr bald die Erfahrung, dafs selbst solche ihrer Bundesgenossen, deren eigenes Interesse sie am meisten in der Verbindung mit ihnen hätte festhalten müssen, sobald die frühere Gefahr vorüber war, sich der Verpflichtungen, die der Bund ihnen auferlegte, zu entledigen und abzufallen versuchten, zuerst Naxos, schon 466, dann andere, so dafs es des Zwanges und der Gewalt bedurfte um sie zusammenzuhalten. So geschah es denn, dafs aus dem, was zu Anfang ein freier Verein gleichberechtigter Verbündeter unter einem leitenden Vorstande gewesen war, im Laufe der Zeit die Herrschaft eines gebietenden Oberhauptes über oft ungern gehorchende Unterthanen wurde. Denn zu Anfange waren alle Bundesgenossen autonom, und die gemeinschaftlichen Mafsregeln wurden in Conventen berathen, zu denen jeder seine Deputirten schickte [2]), wenn auch ein ständiger Bundesrath nicht angenommen werden darf, sondern die Versammlungen immer nur zeitweise auf Berufung des Vorortes zusammenkamen [3]). Der Ver-

---

1) Ich kann daher nicht mit Grote, vol. VI S. 33, übereinstimmen, der jenen Plan in die Zeit zunächst nach dem Abschlufs des dreifsigjährigen Friedens mit Sparta, 445, versetzt. Zu den oben angedeuteten Gründen kann man auch hinzurechnen, dafs Plutarch ihn vor den Feldzügen des Tolmides und andern jenem Frieden vorangehenden Begebenheiten erwähnt; obgleich hieraus allein, bei der nach andern als blofs chronologischen Rücksichten geordneten Darstellungsweise Plutarchs, kein sicherer Schlufs zu ziehen ist. Aber auch die Worte c. 17, *ἀρχομένων δὲ ἄχθεσθαι Λακεδαιμονίων τῇ αὐξήσει τῶν Ἀθηναίων*, deuten wohl auf eine frühere Zeit. Denn mifsgünstig über das Wachsthum der Athener waren doch die Lakedämonier schon lange vor 445 gewesen.

2) Thucyd. I, 97. 3) Böckh, Staatsh. II S. 593.

sammlungsort war Delos, wo auch die Bundeskasse aufbewahrt wurde. Die Contingente an Schiffen und Mannschaft, welche jeder zu stellen, und die Beiträge, die er an die Bundeskasse zu zahlen hatte, waren mit allseitiger Uebereinstimmung nach Aristides' Ansätzen bestimmt, und es ist nicht unwahrscheinlich, dafs auch ein Bundesgericht angeordnet worden sei, um über die Streitigkeiten eines Staates gegen den andern und die der Angehörigen des einen gegen die des andern Recht zu sprechen [1]). Dies Verhältnifs änderte sich aber bald, nachdem einige der Bundesgenossen abgefallen und dafür gezüchtigt waren, andere aber, denen es lästig fiel, ihr bundesmäfsiges Contingent zur Flotte zu stellen, sich von dieser Verpflichtung durch Geldzahlungen loszukaufen vorgezogen hatten [2]). Sie gaben damit selbst die Waffen aus den Händen, und die Athener wurden ihnen gegenüber um so mächtiger. Sehr bald verlegten diese nun auch die Bundeskasse, deren Schatzmeister, die Hellenotamien, ohnehin immer von ihnen allein ernannt zu sein scheinen [3]), von Delos nach Athen, und verfügten über die Gelder nach eigenem Ermessen ohne die Bundesgenossen zu fragen. Seit wann dies geschehen sei, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden [4]). Gewifs aber ist es, dafs auch die Bestimmungen über die von den einzelnen Bundesgenossen zu leistenden Tributzahlungen und Contingente, wenn nicht sämmtlich, so doch bei weitem zum gröfsten Theil von den Athenern allein ausgingen, Denn einige der Bundesgenossen werden freilich in Urkunden [5]) aus der Zeit von Ol. 87, 1—90, 2 (432—419), also aus der Zeit des poloponnesischen Krieges, noch als solche bezeichnet, die sich selbst die Summen ansetzten (*αὐτοὶ ταξάμενοι*), das heifst denen die Athener es

1) So hat Grote, VI p. 50 ff., vermuthet, dem ich auch in der Verfass.-gesch. v. Athen S. 88 mich angeschlossen habe. Vgl. auch Curtius, gr. Gesch. II³ S. 201 u. 740. Eigentlich beweisen läfst sich das freilich nicht, und wer es nicht glaublich findet, läfst sich auch nicht widerlegen. S. U. Köhler, zur Gesch. d. delisch-att. Bundes, Abh. d. Berl. Ak. d. W. 1869, S. 90.

2) Thucyd. I, 99. Plutarch. Cim. c. 11. Vgl. auch Meier. Opusc. I p. 205, der mit Recht bemerkt, dafs die Besteuerung der Bundesgenossen gar nicht als übermäfsig anzusehen sei.

3) Böckh a. a. O. I S. 241.

4) Wahrscheinlich nicht schon zu Aristides' Lebzeiten, wie Plutarch Aristid. c. 25 angiebt, sondern erst nach seinem etwa 468 erfolgten Tode, und nach dem Abfall der Naxier. Gewöhnlich nimmt man Ol. 79, 4 (461) an.

5) Diese Urkunden sind von Böckh im zweiten B. d. Staatsh. herausgegeben und erläutert.

überliefsen, sich selbst zu besteuern, natürlich unter dem Vorbehalt, diese Selbstschätzung zu prüfen und, wenn es nöthig schiene, auch abzuändern. Noch andere kommen als *ἄτακτοι* vor, die zu gar keinem weder von ihnen selbst noch von den Athenern bestimmten Tribut angesetzt waren, sondern jedesmal soviel zahlten, als recht und billig schien[1]). Die regelmäfsige Ansetzung der Tribute wurde gewöhnlich auf vier Jahre gemacht[2]). Die Bundesgenossen hatten ihre Zahlungen zur bestimmten Zeit, im Frühlinge, abzuliefern. Säumten sie damit, oder fanden die Athener es nöthig, das Geld zu einer andern Zeit zu erheben, so wurden Argyrologen (oder *ἐκλογεῖς*) ausgesandt, bisweilen mit Truppen, um es beizutreiben. Auch geschah es mitunter, dafs über den festgesetzten Tribut noch Nachschüsse oder Steuerzuschläge gefordert wurden[3]). Die Summe der Tribute betrug anfangs nach Aristides' Ansatz 460 Talente, stieg aber theils durch den Zutritt neuer Bundesgenossen, theils durch Erhöhung der Beiträge, auf 600, dann auf 1200 bis 1300 Talente[4]). Im J. 413 (Ol. 91, 4), also im peloponnesischen Kriege, führten die Athener statt seiner die Abgabe eines Zwanzigsten von aller Einfuhr und Ausfuhr zur See in den Bundesstaaten ein, weil sie davon einen gröfseren Ertrag erwarteten. Doch bestand dies nicht lange[5]). — Von der Tributzahlung waren unter allen zur Symmachie gehörigen Staaten nur Chios und Lesbos, oder, nach dem Abfall von Mytilene, Methymna ausgenommen, die fortwährend nur Schiffe und Mannschaft stellten und wenigstens den Schein gleicher Berechtigung behielten[6]). Die übrigen, die in Wahrheit zinsbare Unterthanen waren, werden in den vorhandenen Urkunden in fünf Classen getheilt, und zwar erstens die ionische, unter welche aber auch die äolischen Städte an der Küste und die Inseln Ikaros und Leros gerechnet werden; zweitens die hellespontischen Städte; drittens die thrakischen; viertens die karische Classe, d. h. die an der karischen Küste belegenen Städte mit Einschlufs der Inseln Kos, Rhodos und einiger anderer; fünftens die Classe der Insulaner[7]). Die Gesammtzahl der tributpflichtigen Städte rechnet Aristophanes, freilich übertrieben, auf tausend[8]): die vorhandenen Tributlisten,

---

1) Böckh II S. 611 f. 2) Ders. I S. 526. II S. 585.
3) Ders. II S. 582. 634. 4) Ders. I S. 526 f.
5) Ders. I S. 440. 6) Thucyd. III, 11.
7) Die Ordnung nach Köhler a. a. O. S 124.
8) Aristoph. Vesp. 707.

die aber nicht vollständig sind, geben an viertehalbhundert Namen. Als Beispiel von der Höhe der Summen mag hier angeführt werden, dafs Aegina 60 Talente, Thasos ebensoviel, Byzanz 16 bis 30 Talente, Abdera 20 bis 30, Milet 10 bis 20 zahlten[1]).

Von jenem Ansatz des Aristides, nach welchem die Gesammtsumme sich auf 460 Talente belief, wird bezeugt, dafs die Bundesgenossen sämmtlich ihn gerecht befunden haben und zufrieden damit gewesen sind[2]). Er war also nicht drückend. So kann denn auch die spätere Erhöhung auf 600 Talente nicht drückend gewesen sein, wenn wir bedenken, dafs sie nicht sowohl durch Steigerung der einzelnen, als theils durch die Umwandelung der Lieferung von Schiffen in Geldzahlungen, theils durch die wachsende Zahl der Bundesgenossen bewirkt sein wird. Die Erhöhung auf 1200 bis 1300 Talente gehört in die Zeiten des peloponnesischen Krieges, der natürlich grofse Anstrengungen forderte. Bis dahin also hatten die Bundesgenossen gewifs keine Ursache, sich über den Druck der Abgaben zu beschweren; die Athener erfüllten dagegen die Verpflichtung, die sie gegen sie übernommen hatten, sie vor der persischen Herrschaft zu schützen, das ägäische Meer rein zu halten, ihnen freien Verkehr, ungestörten Betrieb ihres Handels und somit Erhöhung ihres Wohlstandes zu sichern. Wenn dem Perikles ein Vorwurf daraus gemacht wurde, dafs er einen Theil der Gelder, die durch die Tribute in den athenischen Schatz flossen, dazu verwendete, die Stadt, die an der Spitze des Bundes stand, auf würdige Weise zu schmücken, oder die Bürger durch Geldvertheilungen für ihre dem Bunde geleisteten Dienste zu belohnen, so hatte er vollkommen Recht, darauf zu entgegnen, dafs die Bundesgenossen keinen Grund hätten, Rechenschaft über die Verwendung des Geldes zu fordern, da ja Athen für sie kämpfte und die Barbaren abwehrte, ohne dafs sie selbst ein Schiff, ein Pferd oder einen Soldaten dafür zu stellen nöthig hätten[3]). Auch das dürfen wir als einen Gewinn für die Bundesstaaten ansehn, dafs durch die Organisation des Bundes zwischen ihnen selbst ein gegenseitiges Rechtsverhältnifs geschaffen war, wodurch sie bei den unter so vielen Staaten niemals ausbleibenden Zwistigkeiten doch vor Kriegen unter einander bewahrt und auf den Weg friedlicher Verständigung und richterlicher Entscheidung gewiesen wurden.

---

1) Böckh II S. 631 ff.
2) Diodor. XI, 47. Plutarch. Aristid. c. 24.
3) Plutarch. Pericl. c. 12. Vgl. auch Bd. 1 S. 360.

Denn wie man auch über die oben erwähnte Anordnung eines Bundesgerichts denken möge, wenn ein solches auch nie oder nur kurze Zeit bestanden hat, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, dafs Athen in solchen Zwistigkeiten als Vermittler und Schiedsrichter aufgetreten sei, und dafs Fälle, wo die Bundesgenossen gegen einander zu den Waffen griffen[1]), gewifs nur höchst selten vorkamen. Wenn nun dennoch schon früh, und lange vor dem peloponnesischen Kriege, einzelne Staaten sich von dem Bunde loszumachen suchten, so beweist dies keinesweges, dafs sie wirklich gerechte Ursache hatten, sich über Athen zu beschweren, sondern nur, dafs sie über den Leistungen, die von ihnen gefordert wurden, und den Beschränkungen ihrer Selbständigkeit, die das Verhältnifs nothwendig mit sich brachte, die Vortheile gering achteten, die das Bündnifs ihnen gewährte. Athen aber war vollkommen im Rechte, wenn es solchen Abfall als einen Verrath an der gemeinschaftlichen Sache ahndete, und die Abgefallenen mit Gewalt wieder in die Bundsgenossenschaft zurückbrachte und fortan in strengerer Abhängigkeit hielt, was denn freilich nicht geschehen konnte ohne Eingriffe auch in die innere Verfassung und Verwaltung. In den Staaten, wo aristokratische oder oligarchische Regierungsform bestand, waren es natürlich die Bevorrechteten, welche dergleichen am übelsten empfanden, und immer mehr den Spartanern als den Athenern zugeneigt waren. Deswegen war es Athen's natürliche Politik, das demokratische Element zu begünstigen und zu stärken. Auch die Anordnung, dafs die Gerichtsbarkeit in den einzelnen Staaten der Bundesgenossen auf geringere Sachen beschränkt, wichtigere Sachen aber und Criminalprocesse an die athenischen Gerichte gewiesen wurden[2]), dürfen wir als eine Mafsregel der Politik betrachten, die dem Parteigeiste die Gelegenheit, sich bei solchen Rechtshändeln geltend zu machen, entziehen wollte, wenn auch Uebelwollende sie nur als ein Mittel darstellen mochten, die Einkünfte Athens durch die Gerichtsgebühren zu vermehren.

Je eifersüchtiger aber Athens wachsende Macht von Sparta und den Staaten der spartanischen Symmachie, besonders von Korinth betrachtet wurde, und je mehr das Mifstrauen und die Spannung auf beiden Seiten zunahm, desto mehr vervielfältig-

1) Wie z. B. die Samier und Milesier im J. 440. Thucyd. I, 115.
2) S. Attisch. Proc. S. 777 ff.

ten sich auch innerhalb der athenischen Bundesgenossenschaft selbst die Anlässe zur Unzufriedenheit und zur Untreue. Viele der Bundesgenossen waren Stammverwandte der Gegner Athen's, und schon deswegen im Herzen diesen mehr als dem Bundeshaupte zugethan: manche standen zu einzelnen dieser Gegner in besonderen näheren Verhältnissen, z. B. als Tochterstädte zu ihren Mutterstädten: überall aber waren die aristokratisch Gesinnten auch spartanisch gesinnt. Als nun im peloponnesischen Kriege der lange genährte Groll zum offnen Ausbruch kam, traten alle diese Momente mit doppelter Kraft in Wirksamkeit, und die Athener waren nothgedrungen, überall noch genauere Sorgfalt und strengere Aufsicht als vorher anzuwenden, um Abfall zu verhüten, zumal da die Bedürfnisse des Krieges es unvermeidlich machten die Bundesgenossen auch zu gröfseren Leistungen in Anspruch zu nehmen, Leistungen, die um so schwerer empfunden wurden, als die Mehrzahl der Bundesgenossen der Sache, wofür sie kämpfen sollten, entweder abgeneigt waren, oder sie wenigstens als eine ihnen selbst eigentlich fremde betrachteten. Daher schrieben sich denn manche allerdings drückende Mafsregeln, über die sie klagten, besonders die strenge polizeiliche Beaufsichtigung, welche die Athener durch ihre Agenten (φύλακες, ἐπίσκοποι), zum Theil auch durch heimliche Polizeispione (κρυπτοί) über sie ausübten[1], und als nun nach der Niederlage auf Sicilien die Macht Athen's einen Stofs erlitten hatte, dessen Folgen es nicht verwinden konnte, hörten sie um so bereitwilliger auf die Stimme der Spartaner, die sich ihnen als Befreier ankündigten. Athen durfte fortan fast nur noch auf diejenigen Bundesgenossen rechnen, die es durch Uebermacht im Gehorsam zu halten vermochte. Die Schlacht bei Aegospotamoi beendigte den langjährigen Kampf, dem im Interesse Griechenlands wohl ein anderes Ende zu wünschen gewesen wäre. Athen wurde gezwungen der spartanischen Symmachie beizutreten, und über alle seine Bundesgenossen bekam nun Sparta die Hegemonie. Dafs aber die Bundesgenossen bei diesem Tausche nicht gewonnen, sondern nur verloren hatten, zeigte sich gar bald. Sie hatten Befreiung von den Tributen oder wenigstens Erleichterung gehofft, und mufsten nun den Spartanern nicht weniger zahlen, als sie den Athenern gezahlt

---

1) Harpocrat. u. d. W. ἐπίσκ. u. φύλ. Schol. Aristoph. Av. 1022. Lex. Seguer. p. 273.

hatten[1]). Sie hatten Selbständigkeit und Autonomie gewünscht, und Lysander richtete überall statt freier Verfassungen eine Oligarchie ein, die um so drückender war, da die Gewalt nicht den Edelsten und Angesehensten, sondern den eifrigsten Parteigängern des Siegers übergeben wurde[2]). In der Regel waren es Collegien von zehn Personen (Dekadarchien), welche an die Spitze des Staats gestellt wurden, zu deren Stütze eine von den Spartanern eingelegte Besatzung unter einem Harmosten diente, und die sich die aller ärgsten Unbilden und Mifshandlungen gegen die Unterdrückten erlaubten[3]). Endlich solange die Bundesgenossen unter Athens Schutze oder, wenn man lieber will, unter Athens Herrschaft gestanden hatten, waren sie wenigstens von der Herrschaft der Barbaren frei gewesen[4]); die Spartaner aber hatten schon vor ihrem Siege es nicht verschmäht, sich die Unterstützung des Perserkönigs dadurch zu erkaufen, dafs sie die asiatischen Griechen ihm überliefsen[5]). Wenn nun auch später jene vom Lysander eingesetzten Gewalthaber beseitigt wurden und eine schonendere Behandlung der Bundesgenossen eintrat, auch Versuche gemacht wurden, die Freiheit der asiatischen Städte gegen die Perser zu behaupten, und diese deswegen aus Verbündeten der Spartaner ihre Gegner wurden, so offenbarte sich doch bald, wie wenig es diesen in der That auf jene Freiheit ankam. Denn nachdem sie durch den athenischen, aber damals im persischen Dienste stehenden Feldherrn Konon bei Knidos (394) eine Niederlage erlitten und die Ueberzeugung gewonnen hatten, dafs sie zur Behauptung der Meeresherrschaft nicht im Stande wären, und nachdem ihnen gegenüber Athen wieder zu erstarken anfing und eine Anzahl der ehemaligen Bundesgenossen sich auf's Neue ihm anschlofs, hielten die Spartaner es für rathsam, um nur Athen nicht mächtiger werden zu lassen, lieber die Ansprüche des Perserkönigs anzuerkennen. Der Friede, den Antalkidas im J. 387 abschlofs, setzte fest: die Städte in Asien

---

1) Nach Diodor. XIV, 10 jährlich über 1000 Talente.
2) Plutarch. Lysand. c. 13.
3) Vgl. Bd. 1 S. 198.
4) Der König von Persien betrachtete freilich die kleinasiatischen Städte immer noch als tributär, und verlangte von seinen Satrapen die Ablieferung ihrer Tribute; aber diesen machten die Athener es unmöglich sie einzutreiben. Thucyd. VIII, 5, 6. Vgl. Böckh, Staatsh. II S. 662.
5) Thucyd. VIII, 18. 37. 58.

und die Inseln Klazomenä[1]) und Kypros sollten dem Könige unterthan, die übrigen hellenischen Städte alle, grofs und klein, sollten autonom sein, mit Ausnahme von Lemnos, Skyros und Imbros, deren Besitz den Athenern gelassen wurde. Wer den Frieden nicht annähme, den würden die, welche ihn annahmen, also Sparta in Verbindung mit Persien, zu Wasser und zu Lande mit Geld und mit Waffen bekämpfen[2]). Die Athener nahmen nun freilich den Frieden auch an, weil sie nicht im Stande waren ihn zu hindern: aber weiteren Uebergriffen der Perser wurde doch durch sie ein Damm entgegengesetzt, und die Freiheit der Inseln und des Meeres gewahrt. Denn sie vereinigten bald wieder eine Bundesgenossenschaft um sich, die dann in ähnlicher Weise, wie die frühere bei ihrem Beginn, organisirt wurde, und sich in kurzer Zeit auch über einen Theil der asiatischen Küstenstädte erstreckte. Allen wurde Autonomie zugesichert und ein Bundesrath angeordnet, dessen Sitz in Athen sein sollte, mit gleichem Rechte der gröfsten wie der kleinsten Staaten, die ihre Deputirten (συνέδρους) zu ihm sandten[3]). Die Zahlungen, die jeder in die Bundeskasse zu liefern hatte, die aber jetzt nicht mehr mit dem früheren verhafst gewordenen Namen Tribute (φόροι) sondern Beiträge (συντάξεις) hiefsen, wurden nach billigem Mafse bestimmt, und zur Gewähr, dafs frühere Härten gegen Bundesgenossen nicht wiederkehren würden, gaben die Athener die Verheifsung, es sollten fortan keine Kleruchien wieder eingesetzt werden, und überhaupt kein Athener Landbesitz im Bundesgebiet aufserhalb Attika haben[4]), wobei indessen Lemnos, Skyros und Imbros als ausgenommen zu denken sind. Die vormaligen Hellenotamien wurden nicht wieder hergestellt, sondern die von den Bundesgenossen gezahlten Gelder von den athenischen Strategen verwaltet[5]). Von einem Bundesgerichte aber ist ebensowenig jetzt eine Spur, als späterhin von einer Nöthigung der Bundesgenossen, ihre Strei-

---

1) Eine Insel war Klazomenä bis Alexander es durch einen Damm mit dem Festlande verband. Strab. I p. 58. Pausan. VII, 3, 5.

2) Xenoph. Hellen. V, 1, 31.

3) Diodor. XV, 28. Isocr. d. pac. c. 11 § 29.

4) Diese Bestimmung bezeugt nicht blofs Diodor c. 29, sondern auch ein Paar vor einigen Jahren aufgefundene von Rangabé, Ant. Hell. II p. 40 u. 373 u. Meier, Comment. epigr. herausgegebene Inschriften. Vgl. A. Schäfer, Demosth. 1 S. 26 ff.

5) S. A. Schäfer, Demosth. I S. 29.

tigkeiten in Athen entscheiden zu lassen[1]), obgleich es sehr bald wieder dahin kam, dafs das anfängliche freie Verhältnifs sich in Abhängigkeit und Unterthänigkeit verwandelte. Ob daran blofs die Herrschsucht der Athener Schuld gewesen, oder nicht wenigstens ebensosehr die Unmöglichkeit, ein festes Zusammenhalten anders als durch Uebermacht und Zwang zu bewirken, vermögen wir nicht zu entscheiden. Aber die Unzufriedenheit der Bundesgenossen mit der Behandlung, die sie von Athen erfuhren, wurde noch gesteigert durch die Unbilden und Erpressungen, die sie von den Feldherrn zu erdulden hatten, welche damals die athenischen Heere befehligten. Denn die Heere bestanden meist aus Söldnerschaaren, und die schlechte Finanzwirthschaft in Athen liefs es den Anführern nur allzuoft an den nöthigen Mitteln fehlen, ihre Truppen zu ernähren und zu besolden, so dafs sie deswegen genöthigt waren, sich an die Bundesgenossen zu halten. — Der Bund hatte kaum zwanzig Jahre bestanden[2]), als im J. 358 die Inseln Chios, Kos, Rhodos und die Stadt Byzanz sich von ihm lossagten; und nach einem dreijährigen Kriege, in welchem auch Persien den Abgefallenen Hülfe leistete, sah sich Athen genöthigt, einen Frieden zu schliefsen, in dem es die Unabhängigkeit jener, denen sich unterdessen noch manche andere angeschlossen hatten, anerkannte. So schmolz also die Zahl seiner Bundsgenossen bedeutend zusammen: wir sind aber nicht im Stande genau anzugeben, welche Staaten noch dazu gehört haben, zumal da die Verhältnisse vielfältigen Wechsel darin herbeiführten. Bald nach dem Bundesgenossenkriege aber stand gegen Athen ein weit gefährlicherer Gegner auf, als vormals die Perser gewesen waren, Philipp von Makedonien, der die Gunst der Umstände, die partikularistische Gesinnung der Kleinstaaten[3]) und die Fehler der athenischen Politik mit ebensoviel Klugheit als Energie zu ihrer Schwächung benutzte, und als sie sich endlich zu kräftigem Widerstande erhoben, ihnen bei Chäronea (338) die entscheidende Niederlage beibrachte, die ihrer Meeresherrschaft für immer ein Ende machte.

---

1) Vgl. A. Platen, de auctore libri de republ. Ath. (Vratisl. 1843) p. 22 u. Böckh. Staatsh. I S. 552.

2) Seit dem Archon Nausinikos, Ol. 100, 3 (378). Diodor. XV, 28.

3) Wie tief eingewurzelt diese Gesinnung den Griechen war, beweist auch das Urtheil des sonst verständigen Polybius über Demosthenes, XVIII (XVII), 14.

Sparta war nach dem Verluste der Hegemonie über die Seestaaten an der Spitze seiner peloponnesischen Symmachie geblieben, und hatte auch Versuche unternommen, seine Macht auf dem Festlande noch weiter auszudehnen, wohin namentlich die verrätherische Besitznahme der Burg von Theben, der Kadmea, gehört[1]; aber der in Folge derselben ausbrechende Krieg und die Niederlage, die es bei Leuktra gegen die Thebaner erlitt, brachen seine Kraft so entschieden, daſs es fortan jeden Gedanken an die Hegemonie aufgeben muſste. Die Versuche, welche nun die Thebaner machten, sich zu einer ähnlichen Stellung unter den griechischen Staaten zu erheben, hatten keinen der Erwähnung werthen Erfolg. — Nach der Schlacht bei Chäronea, als Philipp sich zum Kriege gegen Persien vorbereitete, berief er Gesandte aller griechischen Staaten nach Korinth, ordnete hier die Verhältnisse und lieſs sich zum Oberanführer des Heeres erklären, zu welchem jeder der Staaten sein bestimmtes Contingent stellen sollte[2]. Sein bald darauf erfolgter Tod vereitelte die Unternehmung, die dann sein Sohn Alexander aufnahm, und sich zuerst von den Amphiktyonen zu Termopylä, dann von der nach Korinth berufenen Versammlung die Oberanführung übertragen lieſs[3]. Griechenland stand seitdem seiner Selbständigkeit beraubt unter makedonischem Einfluſs, der sich nach den wechselnden Verhältnissen der Diadochenzeit bald mehr bald weniger geltend machte. Die vormaligen Hauptstaaten, Athen, Sparta, Theben, traten vom Kampfplatz; dagegen machten die Aetolier und bald nach ihnen die Achäer noch Versuche, die Selbständigkeit den Makedoniern gegenüber zu behaupten oder wiederzugewinnen.

9. Der ätolische Bund.

Die Aetolier treten in der blühenden Zeit Griechenlands kaum sichtbar hervor. Homer nennt unter den Kämpfern gegen Troia ihren König Thoas, Andrämon's Sohn, welcher Schaaren aus Pleuron, Olenos, Pylene, Chalkis und Kalydon anführte, und aus früherer Zeit sind die Jagd des kalydonischen Ebers, der König Oeneus und seine Söhne Meleagros und Tydeus, der Vater

---

1) Auf diese Zeit paſst die scharfe Kritik der spartanischen Politik und ihres Verhaltens gegen die Bundesgenossen bei Herbst in d. Jahrb. f. Philol. Bd. LXXVII S. 704—725.

2) Diodor. XVI, 89. 3) Ders. XVII, 4.

des argivischen Diomedes, sagenberühmt. Dann erscheinen die Aetolier in Verbindung mit den Doriern, mit welchen sie von Naupaktus aus über den korinthischen Meerbusen setzen, und, während jene sich der östlichen und südlichen Landschaften des Peloponnes bemächtigen, unter Oxylus eine neue Heimath in Elis bei den stammverwandten Epeern finden. Die jenseits zurückgebliebenen wurden im Laufe der Zeit mit barbarischen Einwanderern, die von Norden her durch Epirus eindrangen, vielfach gemischt. Unter den Stämmen, die jetzt das Land innehatten und als Aetolier bezeichnet werden, den Apodoten, Ophionensern, Eurytanen, redeten noch zu Thukydides Zeit die letzteren eine den übrigen Griechen schwer verständliche Mundart, und fielen diesen besonders auch dadurch auf, dafs sie rohes, d. h. wahrscheinlich wohl geräuchertes oder an der Sonne gedörrtes, Fleisch afsen[1]). Das Land, zum gröfsten Theile rauh und bergig, war doch gegen das Meer nicht ohne weite und fruchtbare Ebenen, in denen edle Früchte gediehen und treffliche Pferde gezogen wurden[2]). Rauher als das Land waren die Sitten des Volkes. Als die übrigen Griechen längst aufgehört hatten, im täglichen Leben bewaffnet zu gehen, sah man den Aetolier immer in Waffen[3]). Raubzüge zur See und zu Lande waren an der Tagesordnung, und daher häufige Fehden mit den Nachbaren, besonders den Akarnanen. Den übrigen Griechen dienten die Aetolier öfters um Sold[4]). Höherer Bildung waren sie fremd, obgleich sie Luxus und Pracht liebten, und auch die Künste der gebildeteren Griechen benutzten um ihre Häuser, Tempel und Feste zu schmücken[5]). Ihre Verfassung war demokratisch: die Agräer, welche noch im peloponnesischen Kriege einen König hatten[6]), gehörten damals noch nicht zu den Aetoliern, denen sie später zugezählt wurden[7]). Zwischen diesen bestand aber ohne Zweifel schon früh eine Art von Verein der verschiedenen Gaue, dessen religiöser Mittelpunkt das Heiligthum des Apollon zu Thermon (oder Therma) war. Denn Apollon war auch bei den

1) Thucyd. III, 94. Vgl. Polyb. XVII, 5, 8 u. Liv. XXXII, 4, wo die Apodoten, Agräer, Amphilocher als Nichthellenen bezeichnet werden.

2) Strab. VIII p. 388. Daher besafsen die Aetolier auch eine tüchtige Reiterei. Liv. XXXIII, 7, 13. Im allg. s. Kruse, Hellas II, 2 S. 189 ff.

3) Thucyd. I, 5. 4) Id. VII, 57, 8. Liv. XXXI, 43, 5.

5) Athenae. XII p. 527. — Eine Inschrift, Corp. Inscr. no. 3046, zeigt, dafs die Schauspielergesellschaften, wie sie namentlich von Teos aus umherzogen bei den Aetoliern willkommen waren.

6) Thucyd. III, 111. 7) Strab. X, p. 449. 465.

Aetoliern der Hauptgott, und es wurde behauptet, dafs der in ihrem Lande belegene Berg Ortygia die wahre Geburtstätte des Gottes und seiner Schwester, und der Name von hieraus auf Delos und andere Orte erst übertragen sei[1]). Ihre Unabhängigkeit gegen aufsen hatten sie, begünstigt durch die Beschaffenheit des Landes, jederzeit behauptet[2]); Philipp fand es seinem Interesse gemäfs, sich mit ihnen zu befreunden, und ihm hatten sie vielleicht ihre Aufnahme unter die Amphiktyonen zu verdanken. Als dann nach der Schlacht bei Chäronea die übrigen Griechen alle sich unter der makedonischen Uebermacht beugen mufsten, standen sie allein ungebeugt da, und beeiferten sich, nicht zufrieden die Versuche, die auch zu ihrer Unterwerfung gemacht wurden, abzuwehren, soviele der übrigen Griechen als möglich zum gemeinschaftlichen Kampfe für die Freiheit mit sich zu vereinigen. Dadurch allein haben sie sich Anspruch auf unsere Theilnahme erworben, und wir sind gerne geneigt anzunehmen, dafs sie in diesen Kämpfen auch edlere Eigenschaften entwickelt haben, als die feindseligen Schilderungen ihrer Gegner, namentlich des gewifs nicht unparteiischen Polybius, ihnen zugestehn; obgleich unverkennbar immer noch genug Züge ihrer alten Rohheit und Raublust übrig bleiben. Die Vereinigung, welche nun unter dem Namen des ätolischen Bundes eine Zeitlang den Kampf gegen Makedonien führte, erstreckte sich nicht blofs über die benachbarten Lokrer, Phokier, Akarnanen und mehrere thessalische Völkerschaften, sondern auch über die Inseln des ionischen Meeres und im Peloponnes über Messenien und einen Theil von Arkadien, ja auch die Insel Keos im ägäischen Meere, Städte an der kleinasiatischen Küste, wie Chalkedon und Kios, und an der thrakischen Küste Lysimachia finden wir vorübergehend mit ihnen vereinigt[3]). Der Bund vergröfserte oder verkleinerte sich natürlich nach den wechselnden Kriegsereignissen, die zu verfolgen aufser unserer Aufgabe liegt. Auch darüber vermögen wir keine Auskunft zu geben, ob zwischen allen Verbündeten vollkommene Gleichheit bestanden, oder nicht einige vielmehr nur als abhängig von dem eigentlichen Bunde zu betrachten sein mögen. Die Aetolier selbst erscheinen unverkennbar als der eigentliche Kern des Bundes; sie hielten ihn zusammen, aus ihnen, die ein Volk von lauter Kriegsleuten waren, bestand vorzugsweise das Bundesheer, die übrigen standen an

1) Schol. Apoll. Rh. I, 419. 2) Ephor. bei Strab. X p. 463.
3) S. die in den Antiquitt. i. p. Gr. p. 437, 3—9 angef. Belegstellen.

Tüchtigkeit hinter ihnen zurück. Indessen reden unsere Quellen immer nur von einer Sympolitie, auch solcher Staaten, die nicht freiwillig sondern gezwungen dem Bunde beigetreten waren [1]), und dieser Ausdruck deutet auf Gleichberechtigung, sowie auch der andere von ihnen gebrauchte, *συντελεῖν εἰς τὸ Αἰτωλικόν* [2]), nichts weiter besagt, als dafs die Staaten dem Bunde als Glieder einverleibt sind, und demgemäfs aufgehört haben ganz selbständig und für sich allein bestehende Körper zu sein, weshalb denn auch alle den Gesammtnamen Aetolier trugen. Nämlich in der auswärtigen Politik waren sie nicht mehr frei: über Krieg, Frieden und Bündnisse sollte kein einzelner Staat aus eigener Macht zu beschliefsen das Recht haben, sondern nur die Gesammtheit [3]); aber in ihren inneren Angelegenheiten blieben sie autonom, und wenn wir hören, dafs einmal eine Commission von Nomographen ernannt sei, um die durch Schulden in Unordnung gerathenen Angelegenheiten der Städte zu reguliren [4]), so kann auch ein solcher gemeinschaftlich gefafster Beschlufs nicht als eine Verletzung der Autonomie der einzelnen Staaten angesehen werden.

Allgemeine Bundesversammlungen wurden regelmäfsig einmal jährlich um die Zeit der Herbstnachtgleiche gehalten, wo die Bundesbeamten gewählt wurden. Der Versammlungsort war Thermum, wo zu dieser Zeit auch dem Apollon ein Bundesfest mit Agonen gefeiert wurde [5]). Der Name der allgemeinen Bundesversammlung ist *τὸ Παναιτώλιον* [6]). — Aufserordentliche Versammlungen wurden berufen so oft es nöthig schien, und zwar nicht blofs nach Thermum, sondern auch nach andern Orten, zum Theil aufserhalb Aetoliens, wie nach Naupaktus, nach Lamia, nach Hypata, nach Heraklea bei Thermopylä [7]). Zu diesen Versammlungen sich einzufinden und an den Verhandlungen zu betheiligen war jeder Bürger einer Bundesstadt be-

---

1) Polyb. IV, 25, 7. 3, 6. XVIII (XVII), 3, 12. XVIII, 47 (30), 9.
2) Pausan. X, 21, 1.
3) Vgl. Liv. XXXI, 32, 3. 4) Polyb. XIII, 1.
5) Polyb. IV, 8, 5. 37, 2. XI, 7, 2 (4, 1). Strab. X p. 463.
6) Nach Livius XXXI, 29, 1 u. sonst öfter. Bei den Griechen kommt der Name nicht vor, aber Pollux VI, 163 nennt ein Fest *παναιτώλια*, ohne Zweifel Bundesfest, wie *παμβοιώτια*, *πανιώνια*. Ueber den bei Livius XXXI, 32, 3 neben dem panaetolischen genannten conventus Pylaicus vgl. Weissenborn z. d. St.
7) Polyb. V, 103, 2. Liv. XXVIII, 5, 13. XXXI, 29, 8. XXXV, 12, 3. XXXVI, 26, 1.

rechtigt[1]). Dagegen gab es einen engeren Bundesrath aus Deputirten der einzelnen Städte bestehend, welche Ἀπόκλητοι heifsen[2]). Aufserdem kommen auch Σύνεδροι vor, welche vielleicht als ein engerer Ausschufs der Apokleten anzusehen sind, als Commissionen, die man ernannte um gewisse specielle Angelegenheiten abzumachen[3]). Der Bundesrath war permanent, seine Sitzungen scheinen aber bald in dieser bald in jener Stadt gewesen zu sein[4]). Er entschied über dringende oder weniger wichtige Angelegenheiten allein; andere brachte er an die allgemeine Versammlung, die er deswegen auch aufserordentlich berief. Die Bundesbeamten wurden in der Herbstversammlung zu Thermum gewählt; die Wahlart wird nicht angegeben, doch können wir zuversichtlich annehmen, dafs keine Loosung, wie Einige sich eingebildet[5]), sondern Abstimmung stattgefunden habe. Der oberste Beamte war der Strateg, dessen Name auch allen Urkunden zur Bezeichnung des Jahres vorgesetzt zu werden pflegte[6]). Er stand nicht blofs als Feldherr an der Spitze des Bundesheeres, sondern hatte auch in den Versammlungen, sowohl den allgemeinen als denen der Apokleten, den Vorsitz. Wenn es sich darum handelte, ob ein Krieg zu unternehmen sei oder nicht, so mufste er nach dem Gesetz sich begnügen, blofs die Frage zu stellen, ohne selbst seine Meinung auszusprechen[7]): es sollte offenbar dadurch verhütet werden, dafs

---

1) Polyb. V, 103, 2. 6. XVIII, 48 (31), 6. XXVIII, 4, 1. Diodor. XIX, 66. Liv. XXXV, 34, 2. 46, 1.

2) Polyb. IV, 5, 9. XX, 1, 10. 11. Liv. XXXV, 34, 2. 46, 1. XXXVI, 28, 8.

3) Corp. Inscr. no. 2350. 2352. 3046. Vgl. Polyb. XX, 1. In einer Inschrift bei Ussing, Inscr. ined. no. 2 u. Rangabé Ant. Hell. tom. II p. 275 no. 692 kommen vor τὸ συνέδριον τῶν Αἰτωλῶν καὶ οἱ προστάται τοῦ συνεδρίου (es sind ihrer zwei) καὶ ὁ γραμματεὺς καὶ ὁ ἵππαρχος.

4) Bei Polyb. XX, 10, 13 sind die Apokleten zu Hypata. Dafs sie sich immer auch dorthin begaben, wohin die allgemeinen Versammlungen berufen waren, versteht sich von selbst.

5) Weil nämlich nach Hesych., u. d. W. κυάμῳ πατρίῳ, Sophokles in der Tragödie Meleagros den Aetoliern Wahl der Magistrate durch Bohnenloos zugeschrieben zu haben scheint, und zwar offenbar als schon zu Meleagers Zeit üblich. Dafs ein solches Zeugnifs gar nichts beweisen könne, springt in die Augen. Wahl der Bundesbeamten durchs Loos wäre geradezu unsinnig gewesen.

6) Z. B. Corp. Inscr. no. 3046. — Im J. 209 hatten die Aetolier ihren Bundesgenossen den König Attalus von Pergamum zum Strategen erwählt, um ihn dadurch zu ehren: neben ihm aber zur eigentlichen Amtsverwaltung den Pyrrhias. Liv. XXVII, 29, 10. 30, 1.

7) Liv. XXXV, 25, 7.

keine persönliche Rücksichten Einflufs auf die Berathung gewönnen. In andern Sachen fand solche Beschränkung nicht Statt. — Der nächste nach dem Strategen war der Hipparch, dessen Titel ihn als Befehlshaber der Reiterei bezeichnet[1]), der aber auch in andern Functionen als Gehülfe oder Vertreter des Strategen eintreten konnte. Der dritte Bundesbeamte war der Grammateus oder der Schriftführer, etwa als Minister des Strategen oder als Bundeskanzler zu betrachten[2]). Aufserdem werden Nomographen erwähnt, wie es scheint eine von Zeit zu Zeit ernannte Behörde, um eine Gesetzsammlung zu besorgen und die bei einzelnen Gelegenheiten erlassenen neuen Gesetze zusammenzustellen, auch wohl nöthig erscheinende Anordnungen zu treffen oder zu beantragen[3]).

Seine gröfste Bedeutung entwickelte der ätolische Bund in den Kämpfen gegen die Makedonier, unter Antigonus Doson und dessen Nachfolger Philipp III; aber eine Vereinigung aller Griechen zu gemeinschaftlichen Anstrengungen für die Freiheit war jetzt ebensowenig oder noch weniger möglich, als in früheren besseren Zeiten. Der Geist des Volkes war erschlafft, seine Kräfte erschöpft; dazu kam der alte, den Griechen nun einmal im Blute liegende Particularismus, der sie beständig in Hader und Streit unter einander verwickelte, und die Abneigung der feineren und gebildeteren, sich mit dem zwar kräftigen aber rohen Volke der Aetolier zu verbinden. Vielen, wie den Achäern, schien es leidlicher, sich der makedonischen Suprematie zu fügen, als sich mit jenen ihren Widersachern zu vertragen. So theilte sich denn Alles in eine ätolische, eine achäische und neben diesen eine neutrale Partei, die sich von beiden fern hielt. In den Kriegen der Römer gegen die Makedonier waren die Aetolier anfangs mit jenen verbündet, verfeindeten sich dann aber mit ihnen und wurden endlich, im J. 189, gezwungen, das ihnen auferlegte *foedus* anzunehmen, d. h. thatsächlich Unterthanen Roms zu werden.

---

1) Dafs die Reiterei der Aetolier vortrefflich gewesen, bezeugt Livius XXXIII, 7, 13.

2) Ueber alle drei Beamte s. Polyb. XXI, 32 (XXII, 15), 10. Liv. XXXVIII, 10, 7.

3) Polyb. XIII, 1. Corp. Inscr. no. 1193 u. 3046.

10. Der achäische Bund.

Die Achäer, einst der bedeutendste Volksstamm im Peloponnes, wurden durch die Dorier theils zur Unterwerfung theils zur Auswanderung genöthigt. Einige gingen nach Kleinasien, ein anderer Theil zog sich an die Nordküste des Peloponnes zu den Ioniern, und verdrängte diese, die sich nach Attika und von dort später ebenfalls nach Kleinasien zogen. Das Land, früher Aegialos oder Aegialea, hieſs seitdem nach ihnen Achaia. Die zwölf Hauptorte des Landes bildeten ebensoviele kleine Staaten unter Fürsten aus dem Pelopidengeschlecht, von denen Einer als Oberkönig an der Spitze gestanden zu haben scheint [1]). Wann das Königthum aufgehört habe, ist unmöglich mit Sicherheit zu ermitteln. Nur den Namen des letzten Königs, der offenbar über das Ganze geherrscht, erfahren wir gelegentlich: er hieſs Ogyges [2]). Nach dem Aufhören des Königthums entstand in den Städten keine Adelsherrschaft, sondern Demokratie, aber gewiſs eine sehr gemäſsigte und von unterschiedsloser Massenherrschaft entfernte, da sie als vernünftig und heilsam gerühmt wird [3]). Speciellere Angaben über ihre Organisation fehlen uns. Alle zwölf Städte waren zu einem Bunde vereinigt, der wenigstens Frieden und Eintracht zwischen ihnen erhielt, wenn er auch nicht so eng war, daſs ganz Achaia als ein Gesammtstaat angesehen werden dürfte. Denn wir finden, daſs in auswärtigen Händeln, an denen sich übrigens die Achäer möglichst wenig betheiligten, eine Stadt dieser, eine andere jener Partei beitrat, wie z. B. im peloponnesischen Kriege Pellene auf Sparta's, Paträ auf Athen's Seite stand [4]), während die übrigen sich meistens neutral verhielten. Vor jenem Kriege hatten sie vorübergehend sich den Athenern [5]), regelmäſsig aber der peloponnesischen Symmachie angeschlossen. Nach der Schlacht bei Leuktra, durch welche die früheren Machtverhältnisse der Staaten sich geändert hatten, wurden von den Thebanern und Spartanern die Achäer wegen ihrer anerkannten Gerechtigkeit und Unparteilichkeit zu Schiedsrichtern über einige zwischen beiden streitige

1) Pausan. VII, 6, 1. Der Sitz des Oberkönigs war wohl Helike, welches P. c. 7, 1 als die frühere Hauptstadt bezeichnet.
2) Strab. VIII p. 384. Polyb. II, 41, 5.
3) Vgl. Bd. 1 S. 180.
4) Thucyd. V, 52, 2. 58, 4. vgl. II, 9, 1.
5) Id. I, 111, 2.

Punkte gewählt[1]). Als später die Makedonier in Griechenland übermächtig wurden, unterlagen auch die Achäer ihrem Einflufs, sodafs sie theils makedonische Besatzungen einnehmen mufsten, theils unter die Herrschaft von einheimischen Tyrannen geriethen, die den Makedoniern ergeben waren und durch sie gestützt wurden[2]). Der Verein der Städte war damit aufgelöst, und dieser Zustand dauerte bis Ol. 124 (280), wo die Verwickelungen, in denen sich damals das makedonische Reich befand, den Achäern eine günstige Gelegenheit boten, ihre Unabhängigkeit wiederzugewinnen. Zuerst waren es nur die vier Städte Paträ, Dyme, Tritäa und Pharä, die sich zu Schutz und Trutz mit einander verbanden[3]). Ob makedonische Besatzungen in ihnen gelegen haben und vertrieben worden sind, wird nicht berichtet. Fünf Jahre später erhob sich Aegium, verjagte seine makedonische Besatzung, und schlofs sich der Verbindung jener vier an. Ebendies that in demselben Jahre Bura, wo der bisherige Gewalthaber ermordet wurde, und Kerynea, wo der Tyrann Iseas es rathsam fand, seine Gewalt selbst niederzulegen. Diesen sieben Städten gesellten dann bald auch Aegira, Pellene und Leontium sich zu, so dafs der Bund nun aus zehn Städten bestand. An der früheren Zwölfzahl fehlten Helike, welches Ol. 101, 4 durch Erdbeben und Ueberschwemmung untergegangen[4]), und Olenus, welches zwar vorhanden, aber so unbedeutend war, dafs es gar nicht in Betracht kam: es scheint nachher zum Gebiet von Dyme gehört zu haben. Uebrigens waren die genannten nicht die einzigen, sondern nur die Hauptstädte Achaia's, und hatten kleinere Städte unter sich, die sich zu ihnen als Demen zur Hauptstadt verhielten.

Dieser jetzt gebildete Verein war etwas mehr als blofse Erneuerung der vormaligen loseren Verbindung, und verdient eigentlich mehr ein Bundesstaat als ein Staatenbund genannt zu werden. Wie die Aetolier, so sollten auch die Achäer in allen Beziehungen zu auswärtigen Staaten ein unzertrennliches Ganze bilden: Krieg zu führen, Frieden und Verträge zu schliefsen sollte keinem einzelnen, sondern nur der Gesammtheit zustehn:

---

1) Polyb. II, 39, 9. 2) Id. II, 41, 9.

3) Polyb. II, 41, 12, welcher dabei bemerkt, dafs über den Bund dieser vier keine Vertragssäule existire. Also scheinen solche für die später hinzugetretenen errichtet zu sein. Von den Messeniern bemerkt er es XXIII, 17 (XXV, 1), 1. Vgl. Liv. XXXIX, 37, 16 mit Weissenb. Anm.

4) Strab. VIII, 7 p. 384. — Im allg. über die Zwölf Städte vgl. Strab. VIII, 3 p. 337. Antiqu. i. p. Gr. p. 44, 2. u. Bähr zu Herodot. I, 145.

unter sich sollten alle gleich berechtigt sein: nur die inneren Angelegenheiten jedes Staates blieben ihm selbst überlassen. Aber die Verfassungen aller eigentlich achäischen Staaten waren durchaus gleichartig, und auch als der Bund sich später über Achaia hinaus erweiterte, wurden die Verfassungen überall jenen assimilirt[1]). Polybius, dem allein wir unsere Kunde hierüber verdanken, versichert, es seien überall sowohl die Gesetze, als auch Mafse, Gewichte und Münzen, und ebenso die berathenden, verwaltenden und richtenden Behörden so gleichmäfsig gewesen, dafs zur Einheit einer Stadtgemeinde beinahe weiter nichts gefehlt, als dafs auch Eine Mauer alle umfafst hätte[2]). Auch bezeugen erhaltene Münzen, dafs die nicht eigentlich achäischen Städte als Bundesglieder sich selbst neben ihrem besondern Namen immer auch mit dem allgemeinen Namen Achäer zu bezeichnen pflegten[3]).

Zur Berathung der Bundesangelegenheiten wurden jährlich zwei regelmäfsige allgemeine Versammlungen gehalten, die eine im Frühlinge kurz nach der Nachtgleiche, die andere im Herbst[4]). Aufserordentliche Versammlungen wurden berufen wenn es die Umstände erforderten. Der Ort für die beiden regelmäfsigen war in der Nähe von Aegium, das sogenannte Homarion, in einem heiligen Haine des Zeus Homarios oder Homagyrios[5]). Auch ein Heiligthum der Panachäischen Demeter befand sich in der Nähe. Ebendorthin pflegten früher auch die aufserordentlichen Versammlungen berufen zu werden[6]), späterhin aber, als der Bund sich weit über das eigentliche Achaia hinaus erstreckte, auch nach andern Orten, z. B. nach Sikyon, nach Argos, nach Lerna[7]). Philopömen beabsichtigte die Neuerung, dafs die Versammlungen nach einer bestimmten Ordnung abwechselnd in den verschiedenen Bundesstädten gehalten werden sollten; und es scheint, dafs dieser Vorschlag durchgegangen sei[8]). Das Gesetz

---

1) Vgl. Pausan. VII, 8, 3. Plutarch. Arat. c. 9.

2) Polyb. II, 37, 10. 11.

3) Z. B. *Κορινθίων Ἀχαιῶν*. Vgl. Tittmann, griech. Staatsverf. S. 676.

4) Polyb. IV, 37, 2. V, 1, 1. 30, 7. II, 54, 13.

5) Pausan. VII, 24, 2. Strab. VIII p. 385 mit d. Anmk. v. Korais und Groskurd. Ueb. den Namen *ὁμάριος* vgl. auch Sengebusch dissert. Hom. II p. 95. 97. 6) Polyb. V, 1, 6. Liv. XXXVIII, 30, 3.

7) Polyb. XXIII, 17 (XXV, 1), 5. Liv. XXXI, 25, 2. XXXII, 19, 6. XXXVIII, 30, 4. Plutarch. Cleom. c. 15.

8) Liv. XXXVIII, 30, 3 mit Weissenb. Anm. — Die oben angef. Beispiele aus Plutarch und Livius fallen vor Philop. Zeit.

schrieb vor, dafs aufserordentliche Versammlungen nicht anders berufen werden sollten, als wenn über Krieg, Frieden und Bündnisse zu verhandeln wäre: deswegen mufsten die Strategen, wenn sie eine solche Versammlung wünschten, den Demiurgen, durch welche die Berufung erfolgte, auch den Grund, weshalb sie sie wünschten, anzeigen [1]). Später wurde festgesetzt, dafs auch wegen schriftlicher Erlasse des römischen Senates eine aufserordentliche Versammlung sollte berufen werden dürfen [2]). Zutritt zur Versammlung hatten alle Bürger der Bundesstädte, sobald sie das dreifsigste Jahr zurückgelegt hatten, ohne Unterschied des Standes oder Vermögens [3]). Die Theilnahme an einen gewissen Census zu knüpfen würde dem demokratischen Princip zuwider gewesen sein. Da aber der Versammlungsort den Meisten in ziemlicher, zum Theil sehr bedeutender Entfernung lag, so war nicht zu besorgen, dafs allzuviel Arme die Reise dahin unternehmen würden, und der Gefahr, dafs die Menge der Aermeren aus der Stadt selbst und der nächsten Umgegend ein Uebergewicht über die geringere Zahl der Wohlhabenden gewinnen möchte, war dadurch vorgebeugt, dafs die Stimmen in der Versammlung nicht nach den Köpfen sondern nach den Städten gezählt wurden [4]). So hören wir denn auch, dafs die Reiter, d. h. die zu Pferde dienenden Wohlhabenden, den gröfsten Einflufs hatten [5]). Ein Uebelstand aber war es, dafs alle Bundesstädte, grofse und kleine, gleiches Stimmrecht hatten [6]). Indessen da sie nicht Deputirte mit bindenden Instructionen, wie sie stimmen sollten, zur Versammlung schickten, sondern es den freiwillig sich Einfindenden überlassen blieb, ihre Stimmen gemäfs ihrer durch den Gang der Verhandlungen gewonnenen Ueberzeugung abzugeben, so läfst sich denken, dafs in den Debatten die grofsen und allgemeinen Interessen des Bundes immer nachdrücklich und einleuchtend genug werden geltend gemacht sein, um etwanige kleinstädtische und particularistische Rücksichten zurückzudrängen. An der Debatte sich zu betheiligen war jedes Mitglied der Versammlung berechtigt: es durfte

---

1) Polyb. XXII, 16 (XXIII, 12), 6. XXIII (XXIV), 5, 17.
2) Id. XXII, 13 (XXIII, 10), 12 u. 16 (12), 7. Liv. XXXIX, 33, 7.
3) Id. XXIX, 24 (9), 6. vgl. XXXVIII, 10 (4), 5.
4) Liv. XXXII, 22, 8. 9. XXXVIII, 32, 1.
5) Plutarch. Philop. c. 7 u. 18. Polyb. X, 25, 8.
6) Bei den Lykiern, deren Verfassung Strabo XIV p. 665 angiebt, war es anders. Hier hatten die gröfsern Städte drei, die kleineren zwei, die kleinsten eine Stimme.

aber über nichts anders geredet werden, als über den vorher zur Verhandlung gestellten Gegenstand, selbst von den Strategen und andern Obrigkeiten nicht[1]). Gegenstände der Verhandlung waren alle Bundesangelegenheiten ohne Ausnahme, also Krieg, Frieden, Verträge mit auswärtigen Staaten, legislative Anordnungen, Wahlen der Bundesbeamten, Gerichte über Vergehungen gegen den Bund[2]). Ob auch Streitigkeiten der Bundesstaaten unter einander vor die Versammlung gebracht wurden, oder ob darüber ein eigenes Bundesgericht angeordnet war, können wir nicht entscheiden. Gesetze über das Rechtsverfahren in Streitigkeiten der Bürger verschiedener Bundesstaaten werden erwähnt: solche hat noch nach der Zerstörung von Korinth Polybius gegeben, als ihm die Römer die Ordnung der achäischen Verhältnisse übertragen hatten[3]). — Die Dauer der allgemeinen Versammlungen war regelmäfsig auf drei Tage beschränkt[4]).

Aufser diesen gab es einen permanenten Bundesrath (*βουλή*)[5]), der seinen gewöhnlichen Sitz wahrscheinlich wohl zu Aegium hatte, sich aber von hier aus jedesmal an den Ort begab, wo die allgemeinen Versammlungen gehalten wurden. Er stand zu diesen in demselben Verhältnifs, wie die Apokleten bei den Aetoliern, d. h. er hatte über minder wichtige oder über dringende Angelegenheiten selbst zu entscheiden, wichtigere für die allgemeine Versammlung vorzubereiten. Ueber seine Zahl und Zusammensetzung fehlt es uns gänzlich an Nachrichten: dafs er aus Deputirten der Bundesstaaten bestanden habe, versteht sich von selbst, und die Mitglieder scheinen Besoldung (Diäten) bezogen zu haben[6]). Es kommt auch der Name *γερουσία* vor[7]), welcher, wenn er ebenfalls diesen Bundesrath bezeichnet, andeuten könnte, dafs die Deputirten bejahrtere Männer gewesen. Doch ist dies freilich nichts weniger als gewifs: es ist möglich, dafs unter jenem Namen auch ein anderes weiter nicht bekanntes Collegium zu verstehen sei.

Unter den Beamten des Bundes war der oberste der Strateg. Früher waren zwei Strategen gewesen; später, fünfund-

1) Polyb. XXIX, 24 (9), 10. Liv. XXXII, 20, 1 u. XXXI, 25, 9.
2) Pausan. VII, 8, 3. 9, 3. 12, 1. 2. 13, 3.
3) Polyb. XXX, 16 (XL, 10), 5. 4) Liv. XXXII, 22, 4.
5) Polyb. II, 46, 4. 6. IV, 26, 8. XXII, 12 (XXIII, 9), 6. XXVIII, 3, 10. XXIX, 24 (9), 6. Plutarch. Cleom. c. 25.
6) Polyb. XXII, 10 (XXIII, 7), 3.
7) Id. XXXVIII, 11 (5), 1.

zwanzig Jahre nach der neuen Einigung, wählte man nur Einen[1]). Die Wahl geschah in der regelmäfsigen Frühlingsversammlung zu Aegium[2]), nachdem zuvor die Götter Zeus, Apollon und Herakles der guten Vorbedeutung wegen als Strategen proclamirt waren[3]). Das Amt war jährig und sollte nach dem Gesetz nicht mehrere Jahre hinter einander fortgeführt werden[4]). Doch finden sich einzelne Ausnahmen hiervon, und Wiedererwählung desselben Mannes nach kurzen Zwischenräumen war sehr häufig, wie z. B. Aratus die Strategie siebzehnmal bekleidet hat, und meist ein Jahr ums andere gewählt worden ist[5]). Der Strateg war, ebenso wie bei den Aetoliern, nicht blofs Befehlshaber des Bundesheeres, sondern auch Präsident des Bundesrathes und der allgemeinen Versammlungen. In seinen Händen befand sich auch das Siegel[6]), so dafs keine Staatsschriften ohne ihn gültig ausgefertigt werden konnten. — Der nächste Befehlshaber nach ihm war der Hipparch, dessen Functionen sich aber mehr auf das blofs Militärische beschränkt zu haben scheinen, weswegen, wenn der Strateg vor Ablauf des Amtsjahres starb, nicht der Hipparch, sondern der nächste Amtsvorgänger jenes als Stellvertreter eintrat[7]). Die Anführer der einzelnen Heeresabtheilungen hiefsen Hypostrategen[8]).

Für die Verwaltung war dem Strategen zunächst ein Grammateus oder Bundeskanzler beigegeben[9]). Aufserdem aber gab es noch ein Regierungscollegium von zehn Damiurgen[10]). Diese Zahl war wohl zu einer Zeit festgesetzt, als nur noch die zehn eigentlich achäischen Städte den Bund ausmachten; nachher behielt man sie bei, natürlich aber ohne die Wahl auf jene zehn Städte zu beschränken. Wie sie aber gewählt, und in welcher Weise die einzelnen Städte dabei betheiligt gewesen sein mögen, wissen wir nicht. Dem Strategen mochte es übrigens freistehn,

---

1) Polyb. II. 43, 1. 2.

2) Ueber den aufserordentlichen Fall, wo Aratus in Sikyon zum Strategen ernannt ward, s. Prolegg. ad Plutarch. Ag. et Cleom. p. XLIX.

3) Liv. XXXII, 25, 1. 4) Plutarch. Arat. c. 24. 30.

5) Id. ib. u. c. 53. Cleom. c. 15. 6) Polyb. IV, 7, 10.

7) Id. XXXIX, 8 (XL, 2), 1. 8) Id. IV, 59, 2. V, 94, 2. XXXIX, 11 (XL, 5), 2. 9) Id. II, 43, 1.

10) Liv. XXXII, 22, 2. Vgl. XXXVIII, 30, 4, wo sie damiurgi civitatum genannt werden. — Plutarch. Arat. c. 43. Aus Liv. XXXII, 22, 3 ff. erhellt, dafs die Damiurgen, nicht der Strateg, es waren, von denen die Versammlung zur Abstimmung über die Propositionen aufgefordert wurde, und dafs es von ihnen abhing, sie zu gestatten oder nicht.

auch aufser den Damiurgen noch andere Bundesbeamte in seinen Rath zu berufen[1]): bestimmtes läfst sich aber auch hierüber nicht angeben. Alle Aemter waren jährig, und das gesetzliche Alter der Wählbarkeit konnte selbstverständlich nicht geringer sein, als das, welches zur Theilnahme an den allgemeinen Versammlungen erfordert wurde, also dreifsig Jahre. Doch kamen davon auch Ausnahmen vor: Aratus war siebenundzwanzig Jahre alt, als er zum ersten Male Strateg wurde.

Etwa dreifsig Jahre lang blieb der Bund auf die eigentlich achäischen Städte beschränkt; da schlossen die Sikyonier sich ihm an, nachdem es ihnen gelungen war, die von Makedonien gestützte Tyrannenherrschaft zu stürzen. Es war Aratus, der Befreier von Sikyon, der diesen Anschlufs bewirkte, um dadurch eine gröfsere Gewähr für die wiedererlangte Freiheit zu gewinnen; und ebenderselbe war es, der acht Jahre später auch Korinth, welches er durch einen glücklichen Handstreich von der makedonischen Besatzung befreit hatte, dem Bunde zuführte, worauf denn alsbald auch Megara sich von den Makedoniern losmachte und den Achäern anschlofs. Ebenso traten Trözen und Epidaurus hinzu, und der Bund gewann nun eine höhere Bedeutung für alle, denen es darum zu thun war, die Freiheit, zunächst des Peloponnes, gegen die Makedonier zu behaupten. Lydiades, der damals in Megalopolis regierte, dachte verständig und edelmüthig genug, eine Herrschaft, die er nur mit Gewalt und makedonischer Hülfe hätte fortführen können, freiwillig niederzulegen und die Stadt in den Bund eintreten zu lassen[2]). Seinem Beispiele folgten Aristomachus, der zweite dieses Namens, in Argos, Xenon in Hermione, Kleonymus in Phlius; andere Städte befreiten sich mit Hülfe der Achäer von ihren makedonischen Besatzungen, fast ganz Arkadien wurde dadurch dem Bunde gewonnen, und dieser erstreckte sich nun wenigstens über die gröfsere Hälfte des Peloponnes. Dagegen blieb Elis ihm fremd und hielt sich lieber zu den Aetoliern; ebenso waren die Spartaner vielmehr diesen als den Achäern zugewandt, und Messenien, welches sich sonst wohl dem Bunde angeschlossen hätte, vermied dies aus Furcht dadurch mit Sparta in Händel verwickelt zu werden[3]). Sparta aber, seitdem es durch Kleomenes verjüngt

1) Vgl. Polyb. XXII, 13 (XXIII, 10), 2. XXIII, 10 (XXIV, 12), 6. XXXVIII, 11 (5), 4.

2) Vgl. Plut. Arat. c. 30. Polyb. II, 44, 5, auch m. Proleg. zu Plut. Ag. et Cleom. p. XXXVI. 3) So meint wenigstens Pausanias IV, 29, 2

worden, war dem Bunde beizutreten erbötig, doch nur unter der Bedingung, ihm nicht als gleichberechtigtes Mitglied anzugehören, sondern als leitendes Haupt an der Spitze zu stehn. Dem widerstrebte die Mehrzahl der Achäer, und namentlich die Angeseheneren und Begüterten, in der nicht ungegründeten Besorgnifs, dafs mit Sparta's Principat eine gänzliche Umwälzung, nicht blofs der gegenseitigen Verhältnisse der Staaten, sondern auch der inneren Verfassungen verknüpft sein würde[1]): und um diese zu vermeiden, verschmähten sie es nicht, da sie allein dem Kleomenes zu widerstehn nicht stark genug waren, sich um Beistand an eben den zu wenden, gegen den ihr Bund früherhin vorzugsweise gerichtet gewesen war. Dem makedonischen Könige Antigonus (Doson) wurde um den Preis seiner Hülfe der Schlüssel des Peloponnes, Akrokorinthus, ausgeliefert: Kleomenes wurde nach kräftigem Widerstande in der entscheidenden Schlacht bei Sellasia geschlagen, und somit die Obermacht Makedoniens neu befestigt[2]), bis die Römer, an welche sich die Achäer im Kampfe gegen Perseus angeschlossen, dieser ein Ende machten, dafür aber nun selbst, wenn nicht dem Namen nach, doch in der That Gebieter ihrer Bundesgenossen wurden. Die zahllosen Händel, die nachher zwischen den unter Rom's Clientel stehenden Griechen ausbrachen und jenes zu beständigen Einmischungen veranlafsten, bieten ein ebenso widerwärtiges als verworrenes Schauspiel dar, und führten endlich zu dem durch tollkühnes Beginnen der achäischen Anführer nur beschleunigten, übrigens aber unvermeidlichen Entschlufs der Römer, dem Unwesen mit Gewalt ein Ende zu machen. Nach der Zerstörung von Korinth (146) wurden die Verhältnisse der Besiegten durch eine von Rom gesandte Commission von zehn Männern geregelt. Der achäische Bund, wie alle übrigen aufser ihm noch bestehenden, wurde aufgehoben, die bisherigen Demokratien überall abgeschafft und statt ihrer timokratische Verfassungen angeordnet. Die Städte wurden isolirt durch das Verbot, dafs kein Bürger der einen Grundbesitz im Gebiete der andern haben sollte[3]). Um die neue Ordnung der Dinge ins Werk zu richten und die sich dabei ergebenden Anstände und Schwierigkeiten zu beseitigen

1) Vgl. Prolegg. ad Plutarch. Ag. et Cleom. p. XXVI ff.

2) Aus Liv. XXXII, 5, 4 erfahren wir, dafs die Achäer ihre Bundestreue dem Könige von Makedonien durch alljährlich zu leistende Eide versichern mufsten.

3) Pausan. VII, 16, 9.

wurde Polybius zurückgelassen, dem es denn auch gelang, einen Zustand herbeizuführen, bei dem man sich leidlicher befand, als bei den früheren Händeln und Verwirrungen[1]). Ueberhaupt aber wurde Griechenland von Rom nicht hart behandelt. Es verlor eine Freiheit, die es zu gebrauchen und zu behaupten unfähig war, es wurde beaufsichtigt und bevormundet, aber nicht geknechtet, und selbst die aufgehobenen Städtebunde wurden, als die Römer sie für politisch unschädlich erkannten, wieder erlaubt. Zur römischen Provinz unter einem Proprätor wurde Griechenland, unter dem jetzt auf das Ganze ausgedehnten Namen Achaia, erst zu Augustus Zeit[2]); und auch da behielten die namhaftesten Städte noch lange Zeit eine bevorzugtere Stellung und blieben als freie Föderirte von manchen sonst den Provinzialen obliegenden Leistungen eximirt.

---

1) Polyb. XXXIX, 16 (XL, 10).
2) Vgl. Mommsen, Röm. Gesch. II S. 46 d. zweiten, 48 d. dritten Ausg.

V. Das Religionswesen.

1. Allgemeine Charakteristik der griechischen Religion.

Wie vielfach das öffentliche und politische Leben der Griechen in naher Beziehung zu ihrer Religion stand, haben die vorhergehenden Abschnitte hinreichend erkennen lassen. Wir haben gesehn, wie der Staat selbst von den Griechen als eine Anordnung der Götter betrachtet wurde, die denn auch nicht aufhörten, ihn zu beaufsichtigen und über ihn zu wachen, wie die Fürsten und Häupter des Staats in der früheren Zeit selbst mit einem priesterlichen Charakter bekleidet waren und religiöse Functionen mit politischen verbanden, wie auch späterhin keine wichtigere öffentliche Thätigkeit in berathenden Versammlungen, Amtsverwaltung und Rechtspflege ohne religiöse Gebräuche und Anrufungen der Götter in Gebeten und Eiden ausgeübt wurde, wie gemeinsame Gottesdienste und Festfeiern das Band waren, welches theils innerhalb desselben Staates die kleineren Gemeinden umschlofs, theils die Verbindung mehrerer Staaten unter einander zusammenhielt, wie alle völkerrechtlichen Verträge unter die Obhut der Götter gestellt und durch religiöse Sanction befestigt, endlich wie auch die allgemeingültigen Normen, die ungeschriebenen Gesetze des internationalen Rechtes als göttliche Gebote und ihre Beobachtung als eine Religionspflicht betrachtet wurde. Nicht weniger vielfach aber waren, wie wir unten sehn werden, die Beziehungen zur Religion auch im häuslichen und Privatleben. Das neugeborene Kind wurde durch Religionsacte dem Schutz der Götter anbefohlen, der Jüngling wurde mündig erklärt und wehrhaft gemacht unter den Augen der Götter, denen er durch feierliche Eide Erfüllung

seiner Bürgerpflichten gelobte, dem Ehebunde gab die Religion ihre Weihe, jedes Haus hatte seinen eigenen von den Ahnen überlieferten und unverbrüchlich zu bewahrenden Gottesdienst, seine Hausgötter und einen Cyklus wiederkehrender Feste, und endlich die letzten Liebespflichten, die dem Todten von Verwandten und Freunden erwiesen wurden, waren durch die Religion geboten und geheiligt.

An Religionsacten war also das Leben der Griechen ungemein reich, und von dieser Seite betrachtet verdienen sie ein höchst religiöses Volk genannt zu werden. Wäre nun religiös und sittlich immer gleichbedeutend, so müfsten sie auch ein höchst sittliches Volk gewesen sein; aber bei aller Anerkennung ihrer vielen trefflichen, auch sittlichen Eigenschaften, werden doch selbst ihre wärmsten Bewunderer schwerlich geneigt sein, dem Volke gerade dieses Prädikat in vorzüglichem Mafse zuzusprechen. Es gab unter ihnen nicht wenige hervorragende Geister, die auch durch ihren sittlichen Adel unsere Verehrung verdienen; aber das Volk, im Ganzen betrachtet, zeigt neben glänzenden Lichtseiten auch sehr dunkle Schatten, die uns hindern ihm das Lob besonderer Sittlichkeit zuzugestehn, und gegenüber den Aeufserungen wahrer Tugend und Frömmigkeit, die wir mit freudiger Anerkennung und nicht ohne eigene Erweckung vernehmen, begegnen uns im Leben des Volkes nur allzuviel Züge von Unsittlichkeit und Unfrömmigkeit, die mit jener im grellen Widerspruch stehn. Thaten der Selbstsucht und Lieblosigkeit, bis zum tödtlichsten Hafs und zu empörender Unmenschlichkeit gesteigert, sind theils in den Kriegen der Staaten gegen einander, theils besonders in den inneren Kämpfen der Parteien nur allzugewöhlichen Erscheinungen; Treulosigkeit, Betrug und Hinterlist lassen sich im Privatverkehr nicht weniger häufig wahrnehmen, als Treue und Redlichkeit; endlich Laster selbst wider die Natur, aus ungezähmter Sinnlichkeit entsprungen, beflecken vielfältig das Leben, und werden, wenn auch nicht gutgeheifsen, doch mit einer Nachsicht geduldet, die kaum weniger strafbar genannt zu werden verdient. Und wenn wir nun trotz dessen den Griechen den Namen eines religiösen Volkes nicht absprechen, so geben wir eben damit zu, dafs sich ihre Religion auch wohl mit Unsittlichkeit vertragen, dafs sie zum mindesten nicht die Kraft gehabt habe, auf ihre sittliche Haltung im Leben einen bessernden und reinigenden Einflufs zu üben[1]). Und das darf

1) *Impuissance morale du paganisme* sagt C. Schmidt in dem Essai

uns nicht wundern. Ihre Religion konnte diese Kraft nicht haben, weil sie ursprünglich gar nicht darauf gerichtet war; sie konnte sie auch nicht erlangen, weil sie ihren Ursprung niemals verläugnen konnte.

Die ersten Anfänge der griechischen Religion, die ursprüngliche Gestaltung ihres Götterglaubens, liegen freilich jenseits der Grenze, zu welcher die geschichtliche Forschung heranreicht, und gehören offenbar einer Zeit an, wo die Griechen noch gar nicht Griechen, noch gar nicht erkennbar ausgeschieden waren aus der Stammeseinheit der verwandten Völker in der gemeinschaftlichen asiatischen Heimath; aber sie hat auch nachher jederzeit den Charakter ihres Ursprungs, einer polytheistischen Naturvergötterung, unverkennbar behalten[1]). Die Götterfabeln, an denen sie so reich ist, erkennt man zum gröfsten Theil deutlich als Erzeugnisse einer Anschauungsweise, welche das Leben und Weben der Natur als ein Handeln persönlicher Wesen auffafst, die, wenn auch von der materiellen Form der Elemente oder Theile der Natur, in der sie walten, unterschieden, immer doch aufs engste an sie gebunden gedacht werden, so dafs ihre

---

sur la société civ. (Strasb. 1854) p. 128. Vgl. auch Th. 1 S. 119 f. u. üb. das sittlich-relig. Verhalten der Gr. (Greifsw. 1848) S. 16.

1) Die Ansicht Einiger, dafs der Polytheismus sich aus einem ursprünglicheren Monotheismus entwickelt habe, läfst sich meines Erachtens weder psychologisch noch geschichtlich begründen. Die ältesten Religionsurkunden des indoeuropäischen Stammes, die Veden, reden von einer grofsen Menge göttlicher Wesen, und dafs auch dem Jehova oder Jave der Hebräer mehrere andere Götter gegenübergestellt und die Vorstellung von dem Einen wahren Gotte im Gegensatz gegen die falschen erst allmählig herrschend geworden sei, wird bei unbefangener Forschung schwerlich geleugnet werden können. Auch in den amerikanischen Urreligionen ist der Grofse Geist nicht der einzige Gott, sondern es giebt neben oder unter ihm eine Menge anderer Götter, Personificationen der Naturgewalten. (S. Th. Waitz, Anthropologie der Naturvölker III S. 189.) Zum Monotheismus gelangten die Völker überall nur auf einer höheren Bildungsstufe. Auch unter den Griechen waren in der besseren Zeit die Denkenden in der That Monotheisten; sie erkannten nur einen höchsten Gott, und wenn sie aufser ihm eine Anzahl übermenschlicher Wesen annahmen, die als seine Diener und Gehülfen wirksam waren, so thaten sie das in keinem wesentlich andern Sinne, als in welchem auch die Bibel dem Jehova Schaaren von Engeln und Erzengeln zugesellt. — Ueber die allmählige Entwickelung des Monotheismus aus dem Polytheismus verdient die Abh. des verständigen Steinthal in d. Zeitschr. f. Völkerphysiol. und Sprachwissenschaft Bd. 1 S. 328 ff. nachgelesen zu werden, und dafs die entgegengesetzte Meinung geschichtlich unerweislich sei, hat Diestel nachgewiesen in Liebner's Jahrb. f. deutsche Theologie Bd. 5 S. 669 ff.

ganze Wirksamkeit sich in den Bewegungen dieser Natur erfüllt, und sie aufserhalb des Naturbereiches, in dem sie walten, kein eigenes besonderes Leben haben, also nicht aufser und über der Natur stehende Gewalten, sondern eben nur Naturkräfte selbst sind, auf welche die Vorstellung der Persönlichkeit übertragen, deren Wirken in ein Handeln persönlicher Wesen gleichsam übersetzt ist, weil der Mensch es sich gar nicht anders zu denken und vorzustellen vermag. — Auf diese Stufe kann indessen die Religion eines geistig begabten und regsamen Volkes nicht lange stehen bleiben. Je mehr der Mensch seine eigene Persönlichkeit entwickelt, sich als ein freies, nach Wahl und Willen bestimmendes Wesen fühlt und erkennt, desto mehr mufs auch die Vorstellung jener Naturpersönlichkeiten sich demgemäfs umwandeln. Sie erscheinen ihm nun ebenfalls als freie, sich nach Wahl und Willen bestimmende Wesen, wie er selbst, zunächst zwar jede in einem Gebiete, welches ihr als ihr besonders eigen zugefallen ist und auf eine nicht weiter zu erklärende Weise von ihr abhängt und durch sie bewegt wird, keinesweges aber so an dasselbe gebunden und darauf beschränkt, dafs sie es nicht auch zu überschreiten und ihre freie Thätigkeit in weiterem Umfange zu üben vermöchte. Dies ist im Wesentlichen die Stufe des Götterglaubens, wie ihn uns die älteste Urkunde des griechischen Geistes, die homerischen Gedichte zeigen. Homer stellt uns die Götter fast ausschliefslich, wenigstens ungleich mehr mit der Regierung der Menschen und ihrer Angelegenheiten, als mit der Leitung des Naturlebens beschäftigt dar; ihre Naturbedeutung tritt so sehr zurück, dafs sie aus seinen Schilderungen kaum jemals noch zu erkennen ist [1]), wogegen alles darauf angelegt ist, das ganze Leben und alles was den Menschen widerfährt als unter göttlichen Einflüssen und Eingriffen stehend darzustellen. Aber Homer hatte über die Götter und die göttlichen Dinge eine Fülle alter Sagen überkommen, die aus einer früheren Periode stammten, und jener niedern Entwickelungsstufe angehörten, wo die Götter noch nichts andres als die personificirten Naturkräfte waren. Das Wirken der Naturkräfte aber ist, vom Standpunkte menschlicher Vernunft und Sittlichkeit betrachtet, durchaus nicht immer auch ein vernünftiges und sittliches; und ward es nun in jenen alten Sagen als ein Handeln göttlicher Persönlichkeiten dargestellt, so mufsten nothwendig auch diese oft genug als unvernünftig und unsittlich handelnde Wesen er-

1) Vgl. m. Comm. zur Hesiod. Theog. S. 192.

scheinen. Der frühere Sinn, in welchem die Sagen ursprünglich entstanden waren, wurde wohl schwerlich weder von dem Dichter noch von seinen Zuhörern mehr begriffen, ihre Beziehung auf das Naturleben als ein Handeln der Götter war dem Bewufstsein entschwunden; sie waren längst zu unverstandenen Märchen geworden, und wurden von dem Dichter als ein überlieferter Stoff behandelt, dessen Darstellung und Ausschmückung seinen Zuhörern nicht zur Belehrung und religiösen Erbauung, sondern zur Unterhaltung dienen sollte. Daher kommt es denn auch, dafs sich in dem, was Homer von den Göttern sagt, so viele Widersprüche finden, indem sich darin bald das religiöse Glaubensbedürfnifs eines in sittlicher Bildung schon vorgeschrittenen Zeitalters ausspricht, das nur sittlich gute Götter verlangt, bald aber die alten Sagen ohne alle Rücksicht auf ihren sittlichen Gehalt behandelt werden [1]). Dafs er und die übrigen Dichter, die nach seinem Vorgange die Götterfabeln behandelten, auch wirklich an ihre Wahrheit geglaubt und sich also die Götter auch wirklich nicht anders und besser gedacht hätten, als wie sie in vielen jener Fabeln erschienen, ist eine zwar von Manchen gehegte, aber gewifs irrige und kaum begreifliche Meinung. Aber wenn auch die dichterische Mythologie niemals die Auctorität einer Glaubenslehre über die Götter und göttlichen Dinge beanspruchte oder erlangte [2]), so ist doch dies ganz unverkennbar, dafs der religiöse Glaube des Volkes, das den Gesängen seiner Dichter lauschte, durch sie, statt geläutert zu werden, vielmehr verwirrt und irre geführt werden mufste. Es kann uns deswegen nicht befremden, wenn wir finden, dafs Manche ihr eigenes unsittliches Thun durch Berufung auf göttliche Beispiele entschuldigen zu können meinten [3]), und wenn weise Männer eben deswegen die Dichter und ihre Fabeln verdammten und von den Ohren der leicht verführbaren Menge fern gehalten wünschten. Mochten immerhin Denkende es versuchen, die Anstöfsigkeiten der Fabeln durch allegorische Erklärung zu beseitigen, sie als Ausdrucksformen einer früheren Zeit darzustellen, die nicht buchstäblich verstanden werden

1) Vgl. Welcker, Götterl. II, 66.

2) *Πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί* war zu Aristoteles Zeit sprichwörtlich. S. Metaph. A. 2. vgl. Schol. Plat. p. 465 (248 Ruhnk.) und bei Hesiod. Th. v. 27 bekennen die Musen selbst, *ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν*.

3) Vgl. Aristoph. Nub. 905. 1070. Eurip. Hippolyt. 451 ff. Ion. 449. Plato Legg. I p. 636 E. XII p. 941 D. Euthyphr. p. 5 E. Terent. Eunuch. III, 5, 36. Augustin. d. c. D. II, 7. Confess. I, 16, 2.

dürften: unter die Masse des Volkes drangen dergleichen Erklärungen nicht, und wenn sich in der That der Einfluſs einer solchen Mythologie geraume Zeit hindurch weit weniger verderblich und entsittlichend erwies, als man erwarten sollte, so war es allein die damals noch gesundere sittliche Natur des Volkes, die es vor den Verirrungen bewahrte, vor denen jene Erklärungen es nicht bewahren konnten.

Eine Geschichte der verschiedenen Entwickelungsstufen der griechischen Religion von ihren Anfängen bis zu ihrer Auflösung zu entwerfen ist eine Aufgabe, die, wenn sie sich auch lösen lieſse, doch an diesem Orte nicht gelöst werden kann. Ueberhaupt aber ist ihre befriedigende Lösung schwerlich zu hoffen. Ueber die ersten Anfänge, die sogenannte pelasgische Urzeit läſst sich Vieles combiniren und harioliren, aber Wenig erkennen und erweisen. Von der achäischen Heroenzeit giebt uns die Ilias und die Odyssee eine Schilderung, die eher geeignet ist, uns den Standpunkt des Dichters oder der Dichter, als den jener Zeit selbst erkennen zu lassen. Die aus den nächsten Jahrhunderten nach dem homerischen Epos vernehmbaren Stimmen geben zwar den Beweis, daſs eine andere Stimmung, eine gröſsere Pietät, ein tieferes religiöses Bedürfniſs erwacht sei, welches sich mit dem, was bisher befriedigt hatte, nicht mehr befriedigt fühlte, und einer theosophischen und mystischen Richtung geneigt war, für die es zum Theil auch in den bedeutungsvolleren oder bedeutungsvoller scheinenden Symbolen und Gebräuchen fremder orientalischer Religionen Befriedigung suchte [1]; aber für eine klare Erkenntniſs und zuverlässige Darstellung, die auf den Namen einer Religionsgeschichte Anspruch machen dürfte, reicht doch das Material, welches uns zu Gebote steht, schwerlich aus. Erst seit dem Ende des sechsten, Anfang des fünften Jahrhunderts gewähren uns unsere Quellen die Möglichkeit, theils den religiösen Standpunkt einzelner hervorragender Geister zu erkennen und in monographischen Darstellungen zu schildern, wie wir deren manche verdienstliche über Dichter, Geschichtschreiber und Philosophen besitzen, theils zahlreiche Winke und Andeutungen über die im Allgemeinen bei dem Volke herrschenden Ansichten. Was sich aus diesen Quellen für die Zeiten von etwa 500 bis 300 mit Sicherheit erkennen läſst, das versuche ich, soweit es dem Zweck dieses Buches gemäſs scheint, zusammenzustellen; Früheres oder Späteres, und natürlich dieses am häu-

1) Vgl. Lobeck. Aglaoph. p. 312.

figsten, wird in den einzelnen Abschnitten, wo es angemessen scheint, berührt werden.

Den wesentlichen Inhalt des religiösen Glaubens, zu dem in den guten Zeiten des Volkes jeder Verständige sich bekannte, können wir in wenigen Worten so bezeichnen: Es gebe eine Anzahl übermenschlicher, göttlicher Wesen, die über die Natur und über die Menschheit Macht hätten, von denen Gutes und Uebles komme, und deren Huld man durch ein ihnen wohlgefälliges Verhalten verdienen, durch ein mifsfälliges verscherzen könne. Worin aber das den Göttern wohlgefällige Verhalten bestehe, wodurch man sich ihre Huld zu erwerben habe, dafs sei theils die Beobachtung der von Alters her ihnen gebührenden und von ihnen selbst befohlenen gottesdienstlichen Gebräuche, theils aber auch ein rechtschaffener Wandel, und Erfüllung der Pflichten gegen den Staat und die Mitmenschen, Pflichten, deren Gebote entweder von den Göttern selbst und von gotterleuchteten Männern der Vorzeit vorgeschrieben, oder einem Jeden durch seine Vernunft und sein Gewissen offenbar seien[1]. — Was nun aber für Götter es seien, die man besonders und vorzugsweise zu verehren habe, darüber belehrte Jeden das Herkommen in seinem Staate, seiner Genossenschaft, seinem Hause, ebenso wie über die Formen der Verehrung, die ihnen gebührte. Eine andere Art von religiöser Belehrung, einen geregelten Religionsunterricht, wie in unseren Staaten die Kirche und die Schule ihn ertheilen, gab es im griechischen Alterthum ebensowenig, als es überhaupt eine bestimmte Lehrform, eine dogmatisch fixirte Religionslehre gab. Das einzige Feststehende war der herkömmliche Cultus, über dessen Formen und Gebräuche man sich vorkommenden Falls bei den Priestern, die ihm vorstanden, oder bei den Sachverständigen (Exegeten), die in einigen Staaten dafür angestellt waren, Raths erholen konnte. Allerdings waren die Cultusformen nicht bedeutungslos, es lagen ihnen gewisse religiöse Ideen zu Grunde; aber dafs es über diese, über die Bedeutung der oft auffallenden und anstöfsigen Riten eine feste Tradition gegeben habe, die als priesterliche Lehre bewahrt und der Gemeinde oder Einzelnen gelegentlich mitgetheilt worden wäre, dafür giebt es kein einziges Zeugnifs, selbst nicht, wie wir sehen werden, in Beziehung auf die Mysterien, für die man dergleichen zu finden geglaubt hat. Es blieb vielmehr Jedem

1) Vgl. die Abh. üb. das sittlich-religiöse Verhalten der Gr. S. 23.

überlassen, sich die Cultusformen selbst zu deuten so gut er konnte.

Ebensowenig aber wie die Symbolik des Cultus waren auch die Vorstellungen über die Götter selbst, über ihr Wesen, ihre Eigenschaften, ihr Verhältnifs zu einander, über ihre Aemter und den Antheil, welchen jeder an der Regierung der Welt und des menschlichen Lebens habe, in einen Lehrbegriff gefafst, den entweder die Priester oder andere dazu berufene und autorisirte Lehrer vorzutragen gehabt hätten. Herrschte im Allgemeinen eine gewisse Uebereinstimmung in diesen Vorstellungen, so war dies vorzüglich eine Folge des Einflusses der Dichter, deren Gesänge in ganz Griechenland verbreitet waren, und die, wenn sie auch nicht eben geeignet waren, wahrhaft würdige Begriffe von den Göttern zu geben, doch wenigstens den Vorstellungen bestimmtere Formen gaben. Homer und Hesiod, sagt Herodot, haben den Griechen ihre Theogonie — wir können dafür auch Theologie sagen — gemacht: sie haben den Göttern ihre Benennungen gegeben, ihre Ehren und Aemter bestimmt, ihre Gestalten angedeutet [1]). Das ist nun freilich nicht so zu nehmen, als wären nicht schon lange vor jenen Dichtern die Götter mit gewissen Namen, Gestalten, Aemtern und Wirkungskreisen vorgestellt worden; die wahre Meinung Herodots ist vielmehr wohl so zu fassen, dafs vorher diese Vorstellungen unbestimmt, schwankend und ungleich gewesen, die Dichter aber sie fixirt haben. Es war ihnen poetisches Bedürfnifs, bestimmt umschriebene, gleichsam concrete Gestalten vorzuführen: sie nahmen deswegen aus jenen Vorstellungen auf, was diesem Zweck gemäfs war, und diese durch die Poesie ausgeprägten Gestaltungen fanden beim Volke um so leichter Eingang, je weniger bei ihm schon andere bestimmte Vorstellungen vorhanden waren. In dieser Weise konnte also durch sie allerdings eine Art von Uebereinstimmung des Glaubens vermittelt werden; dafs dieser Einflufs der Poesie indessen doch nicht allzuhoch angeschlagen werden dürfe, wird sich aus dem weiterhin zu sagenden wohl ergeben [2]). Neben den Dichtern aber dürfen wir auch wohl an den Einflufs des delphischen Orakels denken, welches, als der religiöse Mittelpunkt, die *κοινὴ ἑστία* von Hellas, gewifs in die-

1) Herodot. II, 53.

2) Vgl. was E. Müller gegen Naegelsbach in der Rec. über dessen nachhomerische Theologie (Jahrb. für Philol. LXXXI S. 154ff.) bemerkt hat.

ser Beziehung Manches gewirkt hat. Dafs man das Orakel besonders auch in Religionsangelegenheiten befragte, würde selbst ohne Zeugnisse anzunehmen sein; es fehlt aber auch nicht an solchen. In Platon's Gesetzen, wo das Bild eines Musterstaates entworfen wird, heifst es: „Von Delphi soll man die Gesetze hinsichtlich der göttlichen Dinge holen und zu ihrer Wahrnehmung Exegeten anstellen“; und an einer andern Stelle: „Was über die Götter und die Heiligthümer, welche im Staate sein, und welchen Göttern oder Dämonen sie geweiht sein sollen, entweder von Delphi oder von Dodona oder vom Ammon angeordnet ist, das wird kein Verständiger zu ändern sich unterfangen [1].“ Von den beiden hier neben Delphi genannten Orakeln wurde das Ammonische verhältnifsmäfsig selten von den Griechen beschickt, und das Dodonäische, wenn auch älter als das Delphische, hat sich doch niemals eines so allgemeinen Ansehns und eines so ausgebreiteten Einflusses zu rühmen gehabt. An das delphische Orakel also vorzugsweise wandten sich sowohl die Einzelnen als die Staaten, um Weisungen in Religiosangelegenheiten zu erbitten, und wenn auch solche Anfragen sich nicht sowohl auf den Glauben als auf den Cultus bezogen, und die Bescheide des Gottes sich häufig nur darauf beschränkten, das treue Festhalten an dem Althergebrachten einzuschärfen [2]), so läfst sich doch kaum bezweifeln, dafs auch ohne theologische Belehrung schon das Beispiel eines so hoch geachteten Institutes allein nicht ohne Einflufs bleiben konnte, und dafs die Vorstellungen von den Göttern und göttlichen Dingen, wie sie zu Delphi gehegt wurden, mehr oder weniger auch für die übrigen Griechen mafsgebend werdeu mufsten.

So hoch man nun aber auch diese Art von Einflufs, die das Orakel, oder jene, die die Dichter ausübten, anzuschlagen geneigt sein mag, eine wirkliche allgemeine Uebereinstimmung in diesen Vorstellungskreisen zu bewirken waren beide weit entfernt, und es bedarf nur geringer Aufmerksamkeit, um uns zu überzeugen, dafs neben dem, was unter allen Griechen gleichmäfsig geglaubt wurde, überall im Einzelnen eine ebenso grofse oder noch gröfsere Menge von abweichenden und particulären Meinungen gehegt wurde, und dafs man über jeden

---

1) Plat. Legg. VI p. 759 D. V p. 738 B. de Republ. IV p. 427 B.

2) Rhetor. ad Alex. c. 2: *τὰ μαντεῖα πάντα τοῖς ἀνθρώποις προστάττει κατὰ τὰ πάτρια ποιεῖν τὰς θυσίας.* Vgl. Xenoph. Mem. IV, 3, 16. Cic. de legg. II, 16, 40.

einzelnen Gott, seine Stellung zu den übrigen, seine Bedeutung und Wirksamkeit, über seine Ansprüche auf Verehrung und über die Art und Weise, wie er zu verehren sei, hier so dort anders dachte[1]). So finden wir an manchen Orten, wie in Athen, in Megara, zu Olympia, zu Thelpusa in Arkadien und anderswo eine Zwölfzahl von Göttern als die vorzugsweise zu verehrenden bezeugt, und einige neuere Mythologen haben in diesem sogenannten Zwölfgöttersystem einen Fundamentalsatz des griechischen Glaubens zu erkennen gemeint und es von delphischem Einflufs herleiten zu dürfen gedacht. Aber dafür fehlt es an jedem Beweise, in Delphi selbst ist keine Spur von solchem System zu finden[2]), und dafs es allgemein in Griechenland gegolten habe lehrt uns kein einziges klares Zeugnifs. Doch mag es damit sein wie es wolle, klar ist wenigstens dies, dafs, auch wo wir einen Verein von zwölf Göttern finden, doch nicht überall dieselben Götter dazu gerechnet wurden. In Athen waren es Zeus und Hera, Poseidon und Demeter, Apollon und Artemis, Hephästos und Athene, Ares und Aphrodite, Hermes und

1) Nicht wesentlich anders spricht Welcker, Gr. Götterl. I S. 271, vgl. 222. 243. 546, so dafs ich nicht einsehe, weshalb er dennoch S. 121 an dem, was ich früher in der Abh. über die Genien (Greifsw. 1845) S. 27. 28 in demselben Sinne gesagt habe, Anstofs zu nehmen scheint. Hier will ich noch die übereinstimmende Aeufserung eines älteren Forschers, des gründlichen und geistreichen Freret hersetzen, aus den Mémoir. de l'Acad. des inscr. tom. XXIII p. 19. C'était un champ vague, sagt er von den mythologischen Vorstellungen, mais immense et fertile, ouvert indifféremment à tous, que chacun s'appropriait, où chacun prenait à son gré l'essor, sans subordination, sans concert, sans cette intelligence mutuelle que produit l'uniformité. Chaque pays, chaque territoire avait ses dieux, ses erreurs, ses pratiques religieuses, comme ses loix et ses coutumes. La même divinité changeait de nom, d'attributs, de fonctions en changeant de temple. Elle perdait dans une ville ce qu'elle avait usurpé dans une autre. Tant d'opinions diverses en circulant de lieux en lieux, en se perpétuant de siècle en siècle, s'entrechoquaient, se mêlaient, se séparaient pour se réjoindre plus loin, et, tantôt alliées tantôt contraires, elles s'arrangaient réciproquement de mille façons différentes.

2) Wohl aber finden wir einen Zwölfgötterkreis nicht nur bei den Aegyptern, von denen, wie Herodot II, 4 meint, er zu den Griechen gekommen, bei den Römern, die ihn möglicherweise von den Griechen haben annehmen können (Preller R. Myth. S. 59), bei den Sabinern und Oskern (Mommsen, Unterital. Dial. S. 141), bei den Etruskern (Müller, Etr. II, 64. 81), sondern auch bei den alten Skandinaviern und Germanen (Steub, d. baierische Hochland S. 71. Weinhold in Höpfner u. Zacher Zeitschr. f. deutsche Philol. 1 Ht. 2.) und bei den Amerikanern (J. G. Müller, Gesch. der amerik. Urreligionen S. 91 ff.). Möglich dafs die Eintheilung des Jahres in zwölf Monate gerade diese Zahl empfohlen hat.

Hestia, und diese zwölf werden auch anderswo öfters zusammengestellt[1]; aber zu Olympia enthielt das Dodekatheon, von dem früher (S. 55) die Rede gewesen, fünf der genannten nicht: es fehlten Demeter, Ares, Aphrodite, Hephästos, Hestia; statt ihrer finden wir Kronos und Rhea, Dionysos, den Flufsgott Alpheus und die Chariten[2]), so dafs, da dieser letzteren mehrere sind, die Zwölfzahl eigentlich überschritten ist. Der Flufsgott hat seinen Platz unter den Zwölfen offenbar nur seiner localen Bedeutung zu verdanken, Kronos und Rhea aber treten sonst überall gegen die übrigen Götter sehr in den Hintergrund. Ferner während Zeus sowohl in jenem Zwölfgöttersystem als auch sonst in der Mythologie als der oberste aller Götter erscheint, so finden wir doch dafs in den Staatsculten oft andere ihm vorgehn, wie Athene bei den Athenern, Apollon zu Delphi, Poseidon bei den Ioniern; ja an manchen Orten wurden als Hauptgötter solche verehrt, die gar nicht zu jener Zwölfzahl gehören, wie Helios zu Rhodos, Eros zu Thespiä, oder die wenigstens nicht allgemein dazu gerechnet wurden, wie Dionysos auf Naxos, die Chariten zu Orchomenos. Auch die vorhandenen Kunstwerke lassen manche Verschiedenheiten in dem System erkennen, von denen es nicht zu sagen ist, ob sie auf Rechnung individueller Willkür oder des in dieser oder jener Gegend herrschenden Volksglaubens zu schreiben sein mögen,

Nicht weniger Mannichfaltigkeit und Mangel an Uebereinstimmung zeigt sich darin, dafs die Götter an verschiedenen Orten auch mit verschiedenen Beinamen genannt, und ihnen verschiedene Attribute zugeschrieben wurden, die auf weit auseinander gehende und kaum zu vereinigende Vorstellungen deuten, und zum Theil ganz speciellen und localen Veranlassungen ihren Ursprung verdanken; ganz besonders aber darin, dafs hier und da göttliche Wesen angenommen und verehrt wurden, von denen man anderswo nichts wufste, und ungewifs darüber war, ob man sie für dieselben mit den anderswo verehrten Göttern zu halten habe oder nicht. Denn es gab unter ihnen auch Namenlose, blofs mit ganz allgemeinen Ausdrücken bezeichnete, wie z. B. zu Tritäa in Achaia ein Heiligthum der gröfsten Götter war, deren Namen wir nicht erfahren, und zu Bulis in Phokis ein gröfster Gott verehrt wurde, von welchem Pausanias nur vermuthet, also nicht sicher ist, dafs es wohl Zeus sein

1) Schol. Apoll. Rh. II, 532. vgl. Welcker II S. 168.
2) Schol. Pindar. Ol. V, 8 u. 10.

möge. In Arkadien bei Pallantion gab es ein Heiligthum der reinen Götter, bei dem man die feierlichsten Eide ablegte; wie aber diese Götter eigentlich hiefsen, das wufsten die Einwohner nicht, oder wollten es wenigstens Andern nicht sagen. Zu Amphissa in Phokis verehrte man gewisse Sühnungsgötter (ϑεοὶ μειλίχιοι) und brachte ihnen nächtliche Opfer dar; aber bestimmte Eigennamen, durch die sie entweder als dieselben mit andern Göttern, oder als besondere Wesen bezeichnet wären, hatten sie nicht. Ebendort gab es ein Paar Götter in Knabengestalt, die nur unter der allgemeinen Benennung Herrscher (Ἄνακτες) angebetet wurden, ohne dafs man erkennen konnte, wie sie sich eigentlich zu den anderswo verehrten Göttern verhielten. Dasselbe gilt von dem guten Gott, der bei Megalopolis in Arkadien einen Tempel hatte; um nicht von den unbekannten Göttern zu reden, denen Altäre z. B. zu Athen oder zu Olympia geweiht waren[1]). In Athen verehrte man gewisse göttliche Wesen als Tritopatores d. h. Vorväter; warum sie aber so hiefsen, und was man eigentlich von ihnen zu denken habe, darüber waren in der geschichtlichen Zeit auch die kundigsten Forscher im Unklaren[2]). Die Kureten hatten auf Kreta ihren Platz unter den Göttern des öffentlichen Cultus, die man auch bei feierlichen Eiden anrief[3]), während ihnen anderswo nicht nur kein Cultus erwiesen, sondern selbst ihre Gottheit in Abrede gestellt wurde. Von der kretischen Britomartis war man zweifelhaft, ob sie dieselbe mit der Artemis oder ein von ihr verschiedenes, nur zu ihrem Gefolge gehöriges Wesen sei. Artemis selbst ward bald als Mondgöttin betrachtet, bald von ihr unterschieden, Hekate bald mit der Artemis bald mit der Persephone für identisch, bald für eine von beiden verschiedene Gottheit angesehn: und andere dergleichen Beispiele liefsen sich in grofser Menge anführen, wenn es nicht an diesen wenigen schon vollkommen genug wäre[4]). Nur das mag noch erwähnt werden, dafs selbst hinsichtlich solcher Götternamen, die man gewöhnlich als individuelle Bezeichnungen einer und derselben göttlichen Person zu betrachten pflegte, doch wegen der Mannichfaltigkeit der Beinamen und Attribute, durch welche

---

1) Ueber alle diese namenlosen Götter s. Pausan. VII, 22, 6. X, 37, 3. VIII, 44, 5. X, 38, 3. 4. VIII, 36, 3. I, 1, 2. V, 14, 6.
2) Vgl. Lobeck. Aglaoph. p. 753 ff.
3) S. Corp. Inscr. no. 2554 v. 185 u. 2555 v. 14.
4) Vgl. Opusc. I p. 334.

die verschiedenen Seiten ihrer Wirksamkeit bezeichnet wurden, sich vielfältig Zweifel erhoben, ob es denn auch wirklich nur Eine göttliche Person sei, an die man bei jenem Namen zu denken habe, oder mehrere von einander verschiedene Götter, die nur den Namen mit einander gemein hätten. „Ob es Eine Aphrodite gebe oder zwei, die Urania und die Pandemos, das weifs ich nicht," sagt Sokrates beim Xenophon [1], „denn auch Zeus, den man doch als Einen ansieht, hat viele Beinamen". Was Sokrates nicht zu wissen bekennt, das glaubt ein späterer Dichter, Kallimachus, gewifs zu wissen: nicht blofs zwei Aphroditen, versichert er, sondern mehrere giebt es, und unter ihnen ist Eine, die Kastnietis, welche allen übrigen an Macht vorgeht [2]). Und was den Zeus betrifft, den man, wie Sokrates sagt, als Einen ansah, so stimmt doch mit dieser Einheit das nicht recht zusammen, was Xenophon uns aus seiner eigenen Erfahrung berichtet [3]). Er hatte nämlich auf seinem Rückzuge aus Asien Zeus dem Erretter und Zeus dem Könige fleifsig geopfert; als er aber in Lampsakus, wo er sehr von Mitteln entblöfst war, einen Zeichendeuter zu Rathe zog, so belehrte ihn dieser, Zeus der Sühngott (*Μειλίχιος*) sei Schuld daran, dafs seine Umstände so schlecht wären: er müsse auch diesem opfern, dann werde es ihm besser gehn. Das sieht doch offenbar ganz so aus, als ob der Sühnzeus ein besonderer, von dem Erretter und dem Könige verschiedener Gott wäre, der von den Opfern, die diesen dargebracht waren, keine Notiz nähme, sondern seine eigenen Opfer für sich verlange, und es kann uns dies an die Beschwerde erinnern, die einst der Jupiter Capitolinus gegen Augustus darüber erhob, dafs ihm weniger Verehrung erwiesen würde, als dem Jupiter tonans [4]). Nach Solon's Gesetzen sollten gewisse Eide bei dem *ἱκέσιος*, *καθάρσιος* und *ἐξακεστήριος* geschworen werden: offenbar sind dies nur drei verschiedene Beinamen des Zeus als Gottes der Flehenden, der Reinigung und der Versöhnung; aber es heifst doch, Solon habe bei drei Göttern zu schwören befohlen [5]). Und so finden wir auch anderswo in Eidesformeln, dafs z. B. ein Zeus Kretogenes neben einem Zeus Talläos, eine Athene Oleria neben einer Athene Polias und einer Athene Samonia angerufen wird, und dergleichen mehr [6]). Wir dürfen uns

---

1) Symp. c. 8, 9. 2) Callimach. bei Athenae. IX p. 438.
3) Anab. VII, 8, 4. vgl. IV, 8, 25. V, 9, 22. VII, 6, 44.
4) Sueton. Aug. c. 91. Dio Cass. LIV, 4. 5) Jul. Pollux VIII, 142.
6) S. Corp. Inscr. no. 2554 v. 176. Rofs, alte lokrische Inschr. p. 50. 51.

darum auch nicht wundern, wenn alte Theologen theils hiedurch, theils aber durch die vielen und unvereinbaren Widersprüche in den Meinungen und Sagen über die Götter sich bewogen fanden, mit Entschiedenheit die Behauptung aufzustellen, dafs man mehr als Einen Zeus, mehr als Eine Hera, mehr als Einen Apollon u. s. w. annehmen müsse [1]). Dagegen würde vom Standpunkte des Volksglaubens nicht soviel einzuwenden gewesen sein, als gegen die zweite Behauptung, die Euhemeros aus Messana zu Ende des 4. Jahrhunderts wenn auch nicht zu allererst, doch vollständiger und zusammenhängender vortrug, dafs alle sogenannten Götter in Wahrheit nichts anders als Könige und Helden der Vorzeit seien, die man wegen ihrer Thaten und Verdienste vergöttert habe; eine Behauptung, durch die er sich begreiflicher Weise den Vorwurf der Gottlosigkeit zuzog [2]). Denn dies wenigstens stand den Gläubigen doch fest, dafs die grofsen Götter, die Beherrscher der Welt und des menschlichen Lebens, etwas anders als vergötterte Menschen, dafs sie Wesen einer ursprünglich höheren Natur wären, wenn auch die Vorstellungen über ihre Natur und über die einzelnen Personen, Eigenschaften und Wirkungskreise der Götter noch so unbestimmt, verworren und schwankend waren. Dafs hierüber etwas Gewisses zu wissen den Menschen nicht vergönnt sei, das sprachen nicht blofs die Weisen aus [3]), sondern auch die Gläubigen [4]). Es gab eben im Alterthum keine dogmatische Theologie, es gab nur eine widerspruchsvolle und vieldeutige Mythologie und einen herkömmlichen Cultus, der, wenn auch seine Beobachtung Allen gleichmäfsig vorgeschrieben sein mochte, doch nichts weniger als im Stande war, den Mangel einer Religionslehre zu ersetzen und Uebereinstimmung des Glaubens zu bewirken. Denn auch die Cultusformen, obgleich ursprünglich Ausdruck gewisser Vorstellungen über die Götter und ihr Verhältnifs zu der Natur und

1) Vgl. Cic. de nat. deor. III, 16, 42 u. 21, 53 mit m. Anmerk. u. d. Einleit. S. 7.

2) Ueber Euhemeros vgl. Hoeck, Kreta III, 326 u. Gerlach, histor. Studien S. 137 ff.

3) Wie z. B. Xenophanes bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 49. Melissus bei Diog. L. IX, 24. Eurip. Fragm. Philoct. 6.

4) Herod. II, 3, dessen Worte: *νομίζων πάντας ἀνθρώπους ἴσον περὶ αὐτῶν ἐπίστασθαι*, offenbar keinen andern Sinn haben, als dafs alle Menschen gleichviel von den göttlichen Dingen wissen. Gleichviel heifst aber in dem dortigen Zusammenhange nichts anders als Gleichwenig, und man darf sich billig wundern, dafs Manche dies doch nicht verstanden haben.

den Menschen, waren doch keinesweges von der Art, dafs nun nothwendig auch eben dieselben Vorstellungen durch sie fortgepflanzt und fixirt worden wären. Sie waren ebensowohl als die Mythen vielfacher Deutung fähig: der Eine konnte sich dies dabei denken, der Andere jenes: Manche begnügten sich wohl, gar nichts dabei zu denken, und auch an Solchen fehlte es nicht, die, während sie äufserlich die Formen beobachteten, im Herzen darüber lachten. Haben doch selbst Epikureer, die ungläubigsten und entschiedensten Gegner des Volksglaubens, kein Bedenken getragen, sogar Priesterämter zu verwalten[1]).

Der Cultus[2]) war hervorgegangen aus dem Bewufstsein der Abhängigkeit und Bedürftigkeit, und seine Anfänge gehören einer Zeit an, der ein würdiger Begriff von den Göttern und ihrem Verhältnifs zur Menschheit noch fremd war. Die hesiodischen Gedichte lassen ihn durch eine Art von Vertrag angeordnet werden: es habe, sagen sie, einstmals in der Urzeit eine Auseinandersetzung zwischen Göttern und Menschen stattgefunden, über die Hülfen und Wohlthaten, welche diese von jenen zu erwarten, und die Ehren und Dankerweisungen, welche sie ihnen dafür zu zollen hätten[3]). In diesem Sinne kann man denn allerdings den Cultus als eine Art von Tauschhandel betrachten, wie es auch Plato einmal als die Ansicht der Mehrheit angiebt[4]). Der Mensch giebt den Göttern was vorgeschrieben ist, und verlangt dagegen von ihnen, dafs sie ihm auch ihrerseits geben was er begehrt: er giebt nur, weil er etwas dafür haben will, er dankt nur, weil er durch Undankbarkeit die Götter zu erzürnen und ihre Gunst, deren er immer bedarf, zu verscherzen fürchtet: seine Frömmigkeit ist eine blofs äufserliche und eigennützige Legalität. Man würde aber doch sehr Unrecht thun, wenn man behauptete, dafs die Religion der Griechen nur diese Art von legaler Frömmigkeit gekannt oder gelehrt habe. Gelehrt wurde, wie wir schon bemerkt haben, in der Religion eigentlich gar nichts: es blieb Jedem überlassen, sich über die göttlichen Dinge und über das Verhältnifs zwischen Göttern und Menschen zu verständigen so gut er es vermochte, und die reli-

1) Lucian. Conviv. s. Lapith. c. 9.

2) Der gewöhnliche Ausdruck für diesen, *θρησκεία*, ist von dunkler Herleitung. Die Alten dachten an *Θρῆκες* oder an *θεοῖς ἀρέσκειν*, Neuere zum Theil an *θρέομαι*, mit Beziehung auf die Anrufungen der Götter.

3) Hesiod. Theog. v. 535. Vgl. die genauere Erörterung in d. Einleit. zu Aeschylus' Prometheus S. 113 ff. u. Opusc. II p. 272 ff.

4) Euthyphr. p. 14 E.

giösen Institutionen, die sich alle nur auf die Formen der Gottesverehrung bezogen, wenn sie auch wenig geeignet waren, reinere und würdigere Vorstellungen zu erwecken, legten ihnen doch wenigstens kein unübersteigliches Hindernifs in den Weg. Dafs auch das Heidenthum unter seinen gläubigen Bekennern nicht wenige gezählt habe, die ihre Götter in wahrhaft frommem Sinne verehrten, wird Niemand zu leugnen wagen, und jene legale Frömmigkeit wird von allen denkenden Heiden selbst als ein eigentlich unfrommer Aberglaube bezeichnet, dem nur der grofse Haufe der Rohen und Unverständigen anhänge. Am allerwenigsten darf man sich dadurch irre machen lassen, dafs auch von den Weisen das Wesen der Frömmigkeit als Gerechtigkeit gegen die Götter bestimmt zu werden pflegt[1]). Denn diese Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) ist ja keinesweges eine blofs äufserliche Legalität, sondern die innere, aus dem Bewufstsein des Gebührenden, dessen was wahrhaft und um seiner selbst willen Recht ist, entspringende Gesinnung. Auch das Evangelium[2]) redet ja von einer Gerechtigkeit, die zum Himmelreich führt, und setzt sie jener blofs äufserlichen Gesetzmäfsigkeit entgegen, wie sie die Pharisäer und Schriftgelehrten üben, und von alten christlichen Lehrern wird die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Mitmenschen unter den Begriff der Gerechtigkeit zusammengefafst[3]). Dafs es aber die Liebe sei, welche Götter und Menschen mit einander verbinde, dieser Gedanke ist auch dem griechischen Heidenthum keinesweges ganz fremd geblieben. Wenn Homer den Zeus den Vater der Götter und Menschen nennt, so meint er damit nicht den Schöpfer, — denn dafür hielt er ihn nicht, — sondern den väterlichen Herrscher und Erhalter, wie Aristoteles richtig bemerkt hat[4]). Lieber Zeus, lieber Apollon, sagten die Griechen wohl ebenso oft, als wir lieber Gott sagen, und gute Menschen heifsen gottgeliebte Menschen.

1) Vgl. Platon. definit. p. 412 E. (Bip. tom. XI p. 292) dazu Euthyphr. p. 12 E. Protag. p. 331 B. 339 C. Cic. d. n. d. I, 41, 116. Porphyr. de abstin. III, 1 p. 214. Sext. Empir. adv. Math. IX, 124. Stobae. Ecl. II, 7 p. 124.

2) Z. B. Matth. c. 5, 20.

3) Lactant. D. I. VI, 10, 1: *Primum officium iustitiae est coniungi cum Deo, secundum cum homine.*

4) Polit. I, 12. Vgl. auch Lactant. D. I. IV, 3, 11. 12. Wie könnte auch sonst Zeus θεῶν πατὴρ ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν in einem Zusammenhange wie Theog. v. 468 genannt werden, wo er eben selbst als Sohn des Kronos und der Rhea, als der jüngstgeborne unter mehreren Geschwistern aufgeführt ist?

Chrysipp nennt den Satz, dafs die Götter wohlwollend und liebevoll gegen die Menschen seien, eine Thatsache des allgemeinen Bewufstseins [1]): die entgegengesetzte Vorstellung, als ob sie lieblose, harte und mifsgünstige Gebieter wären, die man zu fürchten habe, statt sie zu lieben und auf sie zu vertrauen, wird als Deisidämonie, als Wahn und Aberglaube gescholten und der wahren Gottesfurcht, der Eusebia, entgegengesetzt [2]), und dieser Name Eusebia selbst deutet ja offenbar auf etwas Besseres als knechtische Furcht oder blofs legale Gesinnung, er deutet auf willige Anerkennung des Höheren, dem man Achtung und Verehrung zu zollen sich im Herzen gedrungen fühlt [3]). Auch dem Heidenthum ist es nicht unmöglich gewesen die rohen und sinnlichen Vorstellungen der frühesten Zeit zu verlassen und sich zum reineren Begriff einer Gottheit zu erheben, die nicht blofs um ihrer Macht sondern auch um ihrer Güte und Weisheit willen der Anbetung werth sei.

Aber freilich dieser reinere Begriff und die auf ihm beruhende wahre Eusebia war nur bei den Besseren, in seiner vollen Geltung nur bei einigen wenigen vorragenden Geistern zu finden, und wer die Aufgabe hat, die Religion der Griechen, nicht wie sie bei diesen wenigen, sondern wie sie bei dem Volke im Ganzen erscheint, zu charakterisiren, der darf es nicht verschweigen, dafs hier anstatt der wahren Eusebia vielmehr entweder ein mehr oder weniger crasser Aberglaube oder ein leichtsinniger Unglaube die vorherrschende Gesinnung war. Einige von uns, sagt Plato [4]), glauben gar nicht an die Götter, andere glauben, dafs sie sich nicht um die Menschen bekümmern, andere endlich, dafs sie sich durch Anrufungen und Gelübde bewegen lassen. Unter diesen letztern, ohne Zweifel der grofsen Mehrzahl, gab es denn natürlich

1) Plutarch. de Stoic. repugn. c. 38.

2) Plut. Pericl. c. 6. de superst. c. 4. Ueber den nicht überall gleichen Sinn des Ausdruckes δεισιδαιμονία vgl. Varro ap. Augustin. VI, 9 u. bes. Welckers Götterl. II S. 140. Oft sagt er nichts anders als unser Gottesfurcht, und in dem Sinn von abergläubischer und tadelnswerther Scheu vor den Göttern dürfte es kaum vor Polybius sich nachweisen lassen, wie Ast zu Theophr. Char. p. 143 anmerkt. Theophrast nannte dergleichen Abergläubische κακοθέους (Wyttenb. ad Plut. de superst. tom. II p. 279 Lips.), und das περὶ δεισιδαιμονίας überschriebene Capitel der Charaktere wird für untergeschoben gehalten.

3) Auch die Pietät der Kinder gegen die Eltern, der Nachlebenden gegen das Andenken der Verstorbenen ist εὐσέβεια, z. B. bei Lykurg g. Leokr. § 94.

4) De Legg. X p. 885.

wieder eine Menge von Abstufungen je nach den verschiedenen Vorstellungen, die sich Jeder, dem Standpunkte seiner sittlichen und geistigen Bildung gemäfs, wie von den Göttern, so von den Dingen um die er sie zu bitten, oder von den Mitteln durch die er ihre Huld zu gewinnen habe, gemacht hatte. — Es liegt aber im Wesen des aus Naturvergötterung entsprungenen Polytheismus, dafs ein reinerer und höherer Begriff der Gottheit nicht leicht zur Herrschaft gelangen kann, und unter der Menge von Göttern, mit denen er die Welt erfüllt, sind nothwendig immer viele, die solchem Begriffe gar wenig entsprechen, und nichtsdestoweniger als Götter angesehn werden, die Gewalt haben, den Menschen Gutes oder Uebles zuzufügen. Der Name, mit dem sie alle ohne Unterschied benannt werden, θεοί[1]), bezeichnet sie blofs als übermenschliche Wesen, und wird selbst solchen nicht versagt, die man sich übrigens ganz als thierische Naturen denkt. Das Meerungethüm Skylla heifst bei Homer eine Göttin, die Chimära, die Echidna, die Sirenen sind göttliche Wesen, göttlichen Geschlechtes[2]). Umgekehrt den Gott Pan, dem nur etwas von thierischer Natur und Bildung beigemischt ist, trägt ein Dichter[3]) kein Bedenken selbst als Thier anzureden, und wie wenig Ehrerbietung Götter dieser Art einzuflöfsen vermochten ist von selbst klar. — Die wahre Religion kann den Begriff der Gottheit von dem der Heiligkeit nicht trennen, und auch den weiseren Heiden ist diese Wahrheit nicht fremd: sind Götter schlecht, sagt Euri-

1) Ueber die Etymologie und ursprüngliche Bedeutung des Wortes sind die Stimmführer der vergleichenden Sprachwissenschaft noch nicht einig. Die meisten stellen es, wie das lat. deus, welches übrigens wenigstens in der Femininform θέα auch der griechischen Sprache nicht fremd war (s. m. Anm. zu Cic. d. n. d. II, 26, 67), mit dem skr. diw, dewa zusammen, wonach es die Inhaber und Bewohner der lichten Himmelshöhe bedeuten würde; wie denn auch das deutsche Gott auf skr. jyut = dyuh (glänzen) zurückgeführt worden ist in KZ. VII, 16. Andere, wie Bühler, in Benfey's Orient u. Occident 1 S. 508, rathen auf skr. dhî (denken, weise sein), oder auf didhi (glänzen. strahlen); noch Anderen sind θεοί die Angebeteten, Verehrten, von einer Wurzel die anrufen, beten, verehren bedeuten soll. Döderlein Gloss. III S. 366 und G. Curtius, Griech. Etym. I, 22. II, 94ff. Wer nun auch Recht haben möge, soviel ist gewifs, dafs den Griechen das Wort ganz allgemein nur übermenschliche Wesen bedeutete.

2) Hom. Od. XII, 117. 18. Il. VI, 180. Hesiod. Theog. v. 296. Lycophr. v. 721. Auch die Pest ist θεός (Soph. Oed. T. v. 28.), der Hunger (Simon. Amorg. VI, 102), kurz alle in der Theogonie v. 226ff. aufgezählten Nachtgeburten haben Anspruch auf diesen Namen.

3) Bei Athenae. X p. 455 A.

pides[1]), dann sind es keine Götter mehr. Aber der Volksglaube dachte nicht so: auch die höchsten und besten seiner Götter waren nicht frei von sittlichen Schwächen und Verirrungen, ihre Natur war der menschlichen auch darin ähnlich, dafs Gutes und Böses in ihnen gemischt war, sie konnten nicht blofs Recht, sie konnten auch Unrecht thun[2]), sie waren nicht immer wohlthätig und liebreich gesinnt, sie hatten auch Anwandelungen von Mifsgunst und Neid. Denn dafs der vielfach erwähnte *φθόνος θεῶν* bisweilen wirklich Neid bedeute, ist nicht zu leugnen, obwohl dasselbe Wort oft auch einen bessern Sinn hat, und nur die gerechte sittliche Mifsbilligung ausdrückt, mit welcher die Götter den Uebermuth und die ihrer Schranken vergessende Anmafsung der Menschen ahnden[3]). — Wenn aber die Volksreligion keine heiligen, d. h. keine absolut guten Götter kennt, so kennt sie dafür auch keine absolut bösen. Den Göttern stehen keine Teufel gegenüber, die nur darauf ausgehen Uebles zu thun, die Menschen zum Schlechten zu verführen, sie in Sünde, Unheil und Verderben zu stürzen[4]). Dichter freilich reden von der Ate als einer übelwollenden Göttin, die den Sinn der Menschen verblendet und bethört, damit ihn dann die Strafe dafür treffe; aber diese Ate ist auch nur eine poetische Figur, die nicht zu den anerkannten Gottheiten der Volksreligion gezählt werden darf, und sie erscheint auch bei Dichtern nicht eigenmächtig und willkürlich handelnd, sondern auf Zulassung oder Geheifs einer höheren Gottheit, die nur wenn der Mensch schon selber dem Bösen zugewandt ist, dann seinen Sinn noch mehr bethört werden läfst, bis ihn die verdiente Strafe erreicht[5]). Dem Volksglauben aber gehört die Vorstellung von einem Alastor an, einem Plagegeist, der die Frevler rastlos verfolgt und die Sün-

1) Fragm. Belleroph. XIX, 4.

2) Isocr. Panath. c. 23: *τῶν πολλῶν οὐδὲ τοὺς θεοὺς ἀναμαρτήτους εἶναι νομιζόντων.* Nach der Theog. v. 220 trifft die Ahndung der rächenden Keren nicht blos *ἀνδρῶν* sondern auch *θεῶν παραιβασίας.*

3) Vgl. d. Einleit. zu Aeschyl. Prometh. S. 132. Eichhoff, Ueber einige religiös-sittliche Vorstellungen des class. Alterth. (Progr. v. Duisburg 1846) S. 10. 11. W. Hoffmann im Philol. XV S. 224 ff. und A. Schuler, üb. Herodots Vorstell. v. Neide der G. Offenburg 1869.

4) Ueber Nägelsbachs Lehre (Nachhomer. Theol. S. 54 ff.) von Hafs, Tücke und Schadenfreude der Götter genügt es auf E. Müllers Recens. zu verweisen, Jahrb. für Philol. LXXXI S. 167.

5) S. bes. Aesch. Choeph. v. 377 Herm. Solon. fr. XI, 75. Rhian. III, 31 u. m. Einl. zu den Eumenid. p. 28. — Schon bei Homer Il. IX, 508 ff. findet sich diese Ansicht angedeutet.

den der Väter auch an den Kindern heimsucht, der also, weit entfernt von teuflischer Lust am Bösen, vielmehr der Feind und unerbittliche Rächer des Bösen ist[1]). Ein Plagegeist ist auch der Aliterios, von dem man glaubte, dafs er schlechte Menschen peinige, wie z. B. in Athen, nach Andokides[2]), bei Weibern und Kindern die Rede ging, dafs im Hause des Hipponikus ein Aliterios umginge und allerlei Spuk verübe. In dieser Form indessen dachten ihn sich eben auch nur Weiber und Kinder, d. h. die Abergläubigen, die auch von allerlei andern spukhaften Wesen zu sagen wufsten, Kobolden und Gespenstern, einer Lamia und Empusa, Akko und Mormo und was man sonst für sogenannte *μορμολυκεῖα* hatte, mit denen namentlich die Kinder geschreckt wurden[3]). Aber allgemein anerkannte und an manchen Orten auch im öffentlichen Cultus hochverehrte Gottheiten waren die Erinyen, deren Amt, gleich dem des Alastor, darin bestand, dafs sie, wie Aeschylus sagt, die gottverhafsten Frevler verfolgten und austilgten[4]). Darum hiefsen sie auch vorzugsweise die Semnen oder Ehrwürdigen; auch die Eumeniden oder die Wohlwollenden wurden sie genannt, nicht, wie eine oberflächliche Ansicht will, in blofs euphemistischem Sinne, sondern in der Erkenntnifs, dafs durch die Bestrafung der Bösen das Wohl der Guten gesichert wird, und darum die Erinyen, wenn sie jene verfolgten und austilgten, sich als wohlwollend und wohlthätig für diese erwiesen[5]). Sie waren Dienerinnen des unwandelbaren Rechtes, Vollstreckerinnen der unverbrüchlichen Gesetze, auf denen die sittliche Ordnung der Welt beruht.

Der Glaube an eine göttliche Weltregierung als ein System sittlicher Zwecke nur nach dem Gesetz der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit war dem griechischen Alterthum durch keine hö-

1) Vgl. Nägelsbach, d. nachhom. Theologie des griech. Volksgl. S. 335.

2) De myster. p. 64, 11 R.

3) Vgl. Becker's Charikles II S. 17, und von neckischen Spukgeistern und Kobolden, die den Menschen allerhand Schabernack anthun, wie Taraxippus, der die Pferde scheu macht, Syntrips und Smaragos, die den Töpfern ihre Oefen oder Töpfe zerbrechen, und dergl. s. Lobeck. Alg. p. 970f.

4) Aeschyl. Eum. v. 870ff. u. m. Einleit. S. 42.

5) *Κατὰ γὰρ τὴν εἰς τοὺς ἀνθρώπους εὐμένειαν τῆς φύσεως διατέτακται καὶ τὸ τὴν πονηρίαν κολάζεσθαι.* Cornut. d. n. d. p. 33 Os.

here Offenbarung mitgetheilt worden, und dafs sich aus eigener Kraft nur wenige zu ihm erhoben und ihn in unbedingter Geltung festgehalten haben, darf uns nicht verwundern[1]. Aber sein entschiedenes Gegentheil, den Glauben an eine Weltordnung, wo die einzelnen Götter nach Willkür und Laune walteten, mit einem blinden und dunklen Schicksal im Hintergrunde, darf man ebensowenig für die eigentliche und allgemeine Weltanschauung des Heidenthums erklären. Die unergründliche Naturnothwendigkeit, aus welcher Alles was da ist, hervorgegangen, ist freilich etwas ganz anderes, als ein persönlicher, allweiser und allgütiger Schöpfer und Regierer der Welt; aber aus eben jener unergründlichen Nothwendigkeit sind doch auch die Gesetze der Weisheit und des Rechtes hervorgegangen, auf denen das Bestehen und die Erhaltung der Welt beruht, und die in den persönlichen Göttern ihre bewufsten Vollstrecker haben. Jedem, den Göttern wie den Menschen, sind die allgemeinen Bedingungen seines Daseins, seine Natur mit ihren Anlagen und Fähigkeiten, ihren Mängeln und Schranken, über die er nicht hinaus kann, durch die Naturnothwendigkeit oder durch deren persönliche Vertreter, die Moiren, Töchter der Urnacht oder des Zeus und der Themis, fest bestimmt; aber innerhalb dieser allgemeinen Bedingungen giebt es doch auch eine Sphäre freien Handelns für die Götter wie für die Menschen[2]. Die Götter sind wie an Macht so an Weisheit nicht alle einander gleich, nicht alle sind sich jener Gesetze, welche in der uranfänglichen Nothwendigkeit begründet sind, immer und im gleichem Mafse bewufst; aber im Allgemeinen handeln sie doch ihnen gemäfs. Unter ihnen selbst findet eine gewisse gesellschaftliche Ordnung und Verfassung statt. An der Spitze aller aber steht Zeus, weil er, wie der mächtigste, so der weiseste und beste ist. Er waltet mit väterlichem Sinne, und heifst darum Vater der Götter und Menschen. Seinem Willen und Gebote müssen alle übrigen Götter gehorchen: er hat ihnen ihre Aemter und Wirkungs-

---

1) Plat. Legg. I p. 644 D: *Θαῦμα μὲν ἕκαστον ἡμῶν ἡγησώμεθα τῶν ζώων θεῖον, εἴτε ὡς παίγνιον ἐκείνων εἴτε ὡς σπουδῇ τινὶ ξυνεστηκός. οὐ γὰρ δὴ τοῦτό γε γιγνώσκομεν.* Von Heraklit's und Anderer ähnlichen Aeufserungen vgl. Ast u. Stallbaum. Zu beachten ist das *οὐ γιγνώσκομεν.* Der Mangel an sicherer Erkenntnifs schliefst aber doch den Glauben an die zweite Ansicht nicht aus: der Glaube kann oder mufs in Fragen dieser Art jenen Mangel ersetzen.

2) Vgl. m. Bemerk. zu Aesch. Prom. S. 38 u. 108—111 u. Nägelsbach nachhom. Theol. S. 150 ff.

kreise angewiesen, sie sind als seine Gehülfen und Diener in der Weltregierung zu betrachten. — Dies etwa dürfen wir als das durchschnittliche Maſs des religiösen Glaubens ansehn, zu dem sich im Alterthum die Verständigen bekannten; die Kluft zwischen dem Urwesen, dem Unerforschlichen und Unerfaſslichen, welches sie sich als ein persönliches Wesen zu denken nicht vermochten[1]), und darum sich beschieden, es nur als die erste Ursache, den Grund und die Möglichkeit aller Dinge anzuerkennen, die nach einer ihm selber ursprünglich inwohnenden Nothwendigkeit[2]) aus ihm hervorgegangen, — die Kluft zwischen diesem und dem Menschen ward ausgefüllt durch jene nicht ursprünglichen, sondern gewordenen, nicht absoluten, sondern bedingten, aber dafür auch persönlichen, menschenähnlichen und menschenfreundlichen Wesen, die sie ihre Götter nannten, zu denen Einer beten konnte in vollem Vertrauen daſs sie ihn hörten, zu denen er aufschaute als zu den wohlwollenden Lenkern seines Lebens, denen er zuschrieb, was in ihm selbst das Edelste und Beste war, deren er überall bedurfte und ohne die er nichts vermochte. Daſs so die Verständigen unter den Alten von ihren Göttern dachten, weiſs Jeder, der sie kennt; aber Jeder weiſs auch, daſs die Verständigen, wie überall, so auch im Alterthum, nicht die Mehrzahl ausmachten. — Hätte man aber einen jener Verständigen nach dem Grunde seines Glaubens gefragt, so würde er wahrscheinlich geantwortet haben: Er glaube an die Götter, weil dieser Glaube von den Vorfahren überliefert sei; den Vorfahren aber hätten sich die Götter selbst und unmittelbar offenbart und zu erkennen gegeben[3]). Denn es sei eine Zeit gewe-

---

1) Arnob. adv. gent. 1, 31: *Prima enim tu causa es, locus rerum ac spatium fundamentumque cunctorum, quaecunque sunt, infinitus, ingenitus, immortalis, perpetuus, solus, quem nulla delineat forma corporalis, nulla determinat circumscriptio, qualitatis expers, quantitatis, sine situ, motu et habitu, de quo nihil dici et exprimi mortalium potis est significatione verborum: qui ut intelligaris, tacendum est, atque ut per umbram te possit errans investigare suspicio, nihil est omnino mutiendum.*

2) *Ἡ τῆς κοσμικῆς γενέσεως εἱμαρμένη*, heiſst sie bei Heraclit. Alleg. Hom. c. 48. *ἡ τῆς φύσεως ἀνάγκη καὶ τὸ χρεών.* Dionys. Hal. A. R. III, 5.

3) Vgl. Plat. Phileb. p. 16 C. Timae. p. 40 D. Dazu Clem. Alex. Strom. V, 13, 85. Euseb. pr. eu. XIII, 1, 3. Lactant. V, 19 u. m. Abh. üb. das sittlich-relig. Verhalten der Gr. S. 85. Nitzsch zur Od. Bd. II. S. 156. und Nägelsbach S. 159. — Von andern Versuchen die Entstehung des Götterglaubens zu erklären s. Welcker, Götterl. II S. 45 ff.

sen, wo die Götter menschenähnlich mit befreundeten Menschen verkehrt hätten, und aus dieser Zeit stamme, was von den Göttern Wahres und Gewisses überliefert sei. Und hätte man weiter gefragt, was denn dieses Wahre und Gewisse sei, und woher denn doch auch soviel des Unwahren und Unglaublichen über die Gätter gesagt und geglaubt werde, so würde er geantwortet haben: das Wahrste und Gewisseste sei, dafs die Götter daseien, dafs sie mächtig und erhaben, gerecht und weise, Freunde des Guten, Rächer des Bösen seien, und dafs den Menschen alle gute Gabe nur von ihnen komme. Was über der Einzelnen besondere Aemter, Gestalten und dergleichen geglaubt werde, sei wohl weniger gewifs, und gehöre zu den Dingen, deren sicheee Kunde den Menschen verborgen sei. Falsch aber sei sicherlich Alles, was mit der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit der Götter nicht zu vereinigen sei. Dieses Falsche aber sei in den Glauben eingedrungen entweder durch Mifsverstand bildlicher Darstellung oder durch eine Verdunkelung der ältesten Ueberlieferung, da die Dichter angefangen, leichtfertig über göttliche Dinge zu reden, und die Schöpfungen ihrer Einbildung in unfrommem Sinne und zur Ergötzung unfromm Gesinnter als Thaten der Götter zu besingen [1]).

Den Glauben, dafs die Götter nicht alle gleich hoch an Macht und Würde ständen, theilten die Verständigen mit der Menge, hegten dabei aber freilich selbst von den Göttern der niedrigsten Ordnung immer noch weit erhabnere Vorstellungen, als die Menge selbst von den höchsten. Daneben aber gewann allmählig immer mehr und mehr der Glaube Eingang, dafs es aufser den eigentlich sogenannten Göttern noch eine andere zahlreiche Classe von übermenschlichen Wesen gebe, die gleichsam in der Mitte zwischen Göttern und Menschen ständen, zum gröfsten Theil als Diener und Gehülfen jener keinen geringen Einflufs auf die Angelegenheiten der Menschen übten, und deswegen ebenfalls Anspruch auf Verehrung hätten. Der Glaube an solche Mittelwesen mufste sich um so mehr empfehlen, je mehr die Vorstellungen von der Würde und Erhabenheit der Götter sich steigerten, der es nicht zu entsprechen schien, dafs

---

1) Ἀοιδῶν δύστηνοι λόγοι. Eurip. Herc. fur. v. 1346. Man darf mit Wahrheit behaupten, dafs Nichts, was die christlichen Apologeten gegen die Ungereimtheiten und Unwürdigkeiten der mythologischen Vorstellungen gesagt haben, nicht schon lange vor ihnen von verständigen Heiden gesagt worden sei, wie sie selbst auch anerkennen. S. Arnob. III, 6.

sie selbst sich um Alles, auch das Einzelne und Kleinste, in ihrem Wirkungskreise bekümmerten und bemühten. Deswegen dachte man sie von Schaaren dienstbarer Geister umgeben, denen sie dergleichen überlassen konnten. Einige fanden auch wohl zur Beseitigung mancher Anstöfsigkeiten in der Mythologie und im Cultus ein willkommenes Mittel darin, dafs sie annahmen, nicht die Götter selbst hätten dies oder jenes gethan, nicht sie verlangten diese oder jene Cultusform, sondern es seien nur die untergeordneten Geister, die dergleichen gethan oder verlangten, und die man irrthümlich mit den Göttern verwechselt habe [1]). — Der allgemeine Name für solche Mittelwesen ist Dämon (*δαίμων*), dessen Anwendung in diesem Sinne aber erst der nachhomerischen Zeit angehört, und auch hier keinesweges ausschliefslich nur so, sondern auch in allgemeiner Bedeutung von allen übermenschlichen Wesen gebraucht wird, oft auch als umfassender Ausdruck für den Begriff der waltenden und wirkenden Gottheit überhaupt, wie sonst *τὸ θεῖον*, dient [2]). Bei Homer findet sich zwar die Vorstellung von untergeordneten und dienstbaren Gottheiten ebenfalls, er nennt z. B. den Proteus einen Diener des Poseidon [3]); aber zwischen *θεός* und *δαίμων* ist kein anderer Unterschied bei ihm wahrzunehmen, als etwa nur dieser, dafs er den letzteren Namen vorzugsweise dann gebraucht, wenn er nicht sowohl die individuelle Persönlichkeit der Götter, als ihre Macht und Wirksamkeit andeuten will, wie denn auch bei ihm schon nicht selten das Wort so vorkommt, dafs man dabei nicht an diese oder jene bestimmte göttliche Person, sondern nur im Allgemeinen an göttliches Wirken und Walten zu denken hat. In der Hesiodischen Theogonie dagegen, wo Phaethon, der Sohn der Eos, (der Morgenstern,) den Aphrodite zum Hüter ihres Heiligthums eingesetzt, ein göttlicher Dämon genannt wird, läfst sich bereits die Bedeutung des Wortes als die eines untergeordneten Dieners oberer Götter erkennen. In den Werken und Tagen sind Dämonen die vom Zeus zu Wächtern und Aufsehern der Menschen

---

1) Vgl. Plutarch. de orac. def. c. 14. 15. 21. de Is. et Os. c. 25. 26. de fac. in orb. lun. c. 29. 30.

2) Vgl. Wahrmund üb. den Begr. *δαίμων* und seine geschichtl. Entwickelung, in der Zeitschr. f. die österreich. Gymn. X S. 761 und über die zweifelhafte Etymologie Welcker, Götterl. I S. 138. 731 und Preller I S. 87.

3) Od. IV, 386.

bestellten Geister des ehemaligen goldenen Geschlechtes. Für Dämonen ferner erklärte man auch Satyrn, Silene, Kureten und Korybanten, die dem Dionysos und der Göttermutter als Diener untergeben waren[1]). Aphrodite hatte theils weibliche Dämonen unter sich, wie die Genetyllides, theils männliche, wie uns namentlich ein Tychon, ein Gigon, ein Orthanes als solche genannt werden[2]). Auch den Eros oder die Eroten, (denn sie kommen oft in der Mehrzahl vor,) sammt dem Himeros und Pothos dürfen wir zu dieser Classe zählen, zumal da Plato's Diotima dem Eros ausdrücklich seinen Platz unter den Dämonen angewiesen hat, wenn auch Andere, wie die Thespier, ihn als gröfsten Gott verehrten. Auch die Charitinnen, die zu Orchomenos als grofse Göttinnen verehrt wurden, erscheinen anderswo als Dienerinnen der Aphrodite. Nicht im Dienste bestimmter einzelner Götter, aber ohne Zweifel doch als Wesen dämonischer Gattung dachte man sich viele, die von den Zuständen oder Verhätnissen des menschlichen Lebens, in denen sie sich wirksam erwiesen, ihre Namen hatten. Dahin gehören *Αἰδώς*, die Scham, *Φιλία*, die Freundschaft, *Ἔλεος*, das Erbarmen, *Ὁρμή*, der Thatendrang, *Εἰρήνη*, der Friede, *Φήμη*, das Gerücht, welche zu Athen ihre Altäre hatten[3]): in Sparta wurde *Φόβος*, der Gehorsam, *Γέλως*, das Lachen, in Aegium *Σωτηρία*, die Rettung, zu Olympia *Ὁμόνοια*, die Eintracht, und *Καιρός*, die gute Gelegenheit, verehrt[4]). Bei allen diesen lag die Ansicht zu Grunde, dafs jene Zustände und Verhältnisse von göttlichen Einflüssen herrührten; aber da man schwer entscheiden konnte, von welchen einzelnen Göttern sie jedesmal kämen, so dachte man sich gewisse vermittelnde Wesen, welche bald auf dieses bald auf jenes Gottes Geheifs, bald aber auch wohl selbständig sie bewirkten. Unbestimmt und schwankend waren die Vorstellungen, wie überall auf diesem Gebiet, so nothwendig auch hier[5]).

---

1) Strab. X p. 466. 468.

2) Vgl. Lobeck. Agl. p. 1235 und über die Genetyllides insbesondere Preller, Jahrb. f. Philol. LXXIX S. 552.

3) Hesych. s. v. *Αἰδοῦς*. Pausan. I, 17, 1. 8, 3. 18. 3. Schol. Soph. Oed. Col. v. 253. Schol. Aeschin. in Timarch. p. 140 R.

4) Pausan. II, 3, 6. Plutarch. Cleom. c. 9. Pausan. VII, 21, 7. 24, 3. V, 14, 9. — Zu Hypata in Thessalien wurde, nach Apulei. Met. III c. 11, dem Gott des Lachens ein jährliches Volksfest begangen. Ob das Wahrheit oder Dichtung sei, müssen wir dahingestellt sein lassen.

5) Im weitesten Umfang und über die Grenzen des Volksglaubens hinaus werden von den Dichtern die mannichfaltigsten Zustände und Affec-

Νίκη, Sieg, wird gewöhnlich als eine eigene Gottheit betrachtet: den Athenern aber, die ihrer Stadtgöttin auch ihre Siege zuschrieben, hiefs Athene selbst deswegen auch *Νίκη*, und *Ἐργάνη* ist zwar meist ebenfalls diese selbst, bisweilen aber doch eine ihrer Dienerinnen. Ebenso ist es mit der *Ὑγίεια*, die gewöhnlich als Genossin dem Asklepios zugestellt und seine Tochter genannt wird, in Athen aber keine andere als Athene selbst war. *Εὔκλεια* war in Theben ein Beiname der Artemis, wurde also wohl als eine Manifestation dieser gedacht [1]). — Als ein deutliches Beispiel, wie man den Göttern für die verschiedenen Aemter, die sie hatten, besondere von ihnen damit beauftragte Dämonen zugesellte, kann es dienen, dafs Zeus, der als Hort des Gastrechts *ξένιος* heifst, doch für die besondern einzelnen Fälle seine Vertreter hat, die nach seinen Befehlen handeln [2]). Auch die Offenbarungen, die durch Orakel und vorbedeutende Zeichen ertheilt wurden, gewährten, wie Viele meinten, die Götter nicht selbst, sondern durch Vermittelung ihrer Dämonen [3]). Und wie im Menschenleben, so waren auch in allen Gebieten der Natur neben und unter den Göttern eine Menge von Wesen thätig, die man Untergötter nennen kann. Jeder weifs von den Nymphen, die in Wäldern, auf Bergen, in Grotten und Thälern, auf Wiesen und in Gewässern geschäftig sind: als Dienerinnen oberer Götter erweisen sie sich auch dadurch, dafs sie oft ihnen aufwarten, ihr Gefolge bilden, ihnen Opfer darbringen [4]); den Menschen gegenüber haben aber sie selbst auf Opfer und Verehrung Anspruch. In Arkadien opferte man auch der Bronte und Astrape [5]), ohne Zweifel weil man sie als Dämonen der Gewitter ansah, die auf Zeus' Befehl donnerten und

---

ten als göttliche Wesen hypostasirt, wovon Beispiele überall leicht zu finden sind. Vgl. Boissonade ad Psell. de op. daem. p. 292. Bähr zu Herod. VIII, 111.

1) Auch zu Athen nennen Inschriften aus späterer Zeit einen *ἱερεὺς Εὐκλείας καὶ Εὐνομίας*. Z. B. Philistor III p. 458. Keil, im Philol. XXIII p. 243.

2) Daher bei Plato, Legg. V p. 730 A: *ὁ ξένιος ἑκάστου δαίμων καὶ θεός, τῷ ξενίῳ συνεπόμενος Διί*. Aehnlich ist bei Lucian. Encom. Demosth. c. 50: *ὀπαδὸς δαίμων Ἐλευθερίου Διός*.

3) Plutarch. de orac. def. c. 12. Vgl. Plat. Sympos. c. 23 p. 202 E. Diog. L. VIII, 32; auch C. Wachsmuth, d. Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen (Berl. 1860) S. 35.

4) Zu dem in m. Einleitung zu Aeschylus Prometh. S. 150 angef. vgl. noch Ovid. Fast. II, 247. IV, 423.

5) Pausan. VIII, 29, 1.

blitzten. So wurden auch die Windgötter theils insgesammt[1]), theils einzelne von ihnen, namentlich Boreas, verehrt, die wir auch nur zu dieser Gattung von Untergöttern zählen dürfen. Werden sie sowenig als die vorher erwähnten ausdrücklich Dämonen genannt, so darf uns das nicht irre machen. Der Unterschied zwischen ihnen und denen, die vorzugsweise so heifsen, besteht nur darin, dafs ihre Dienste sich auf die Natur, die der andern auf das Leben und die Verhältnisse der Menschen beziehn. Von diesen letztern haben wir nun besonders noch diejenigen zu erwähnen, die man sich als ganz speciell den einzelnen Menschen zugesellt dachte. Eine Andeutung des Glaubens an solche Specialdämonen findet sich schon bei Theognis; unzweideutige Zeugnisse desselben seit dem platonischen Zeitalter[2]). Nach diesem wurde er von Einigen noch dahin erweitert, dafs sie jedem Menschen nicht e i n e n sondern zwei Dämonen zutheilten, einen guten und einen bösen. Allgemein indessen ist diese Ansicht nie gewesen; wohl aber glaubten die Meisten, dafs Jeder seinen Dämon habe, von dem bald Gutes bald Uebles komme, dafs der Dämon des Einen mächtig und vielvermögend, der des Andern gering und schwach, der des Einen wohlwollend und freundlich, der des Andern übelwollend und unfreundlich sei. Ueber allen diesen Einzeldämonen aber nahm man einen grofsen, allgemeinen Dämon an, den man vorzugsweise als den Guten, als Agathodämon, anrief, und den Manche geneigt sein konnten für keinen andern als für Zeus selbst zu halten[3]).

Die Religion der Römer glaubte an Genien von Völkern, Städten, Genossenschaften, und wir dürfen diese Genien zu derselben Gattung von Wesen rechnen, der die Dämonen angehören, wie denn auch von den Griechen genius durch *δαίμων* über-

---

1) Z. B. zu Delphi, Herod. VII, 178. und zu Koronea, Pausan. IX, 24, 2. Vgl. auch VIII, 36, 4. Herod. VII, 189. Xenoph. Anab. IV, 5, 3.

2) Theogn. v. 161 ff. Vgl. Phocylid. bei Clem. Alex. Strom. V. p. 725 Pott. — Plat. Phaedon p. 107 D. u. dazu Wyttenbachs Anmerk.; auch Lehrs, populäre Aufs. a. d. Alterth. S. 166. — Doch mögen die Ausdrücke *εὐδαίμων*, *κακοδαίμων*, *δυσδαίμων* wohl auf jenen Glauben zu deuten sein. *Εὐδαίμων* kommt zuerst in den Hesiodischen W. u. T. v. 826 vor. Homer kennt weder dies noch die andern, und das in der Teichoskopie v. 182 vorkommende *ὀλβιοδαίμων* wird mit Recht zu den auch sonst in dieser Partie wahrzunehmenden Zeichen späterer Abfassung gezählt werden dürfen. Vgl. G. Curtius, Homer. Studien, im Philol. III S. 18.

3) Pausanias wenigstens, VIII, 36, 3, meint, dafs der g u t e G o t t, dem ein Tempel in Arkadien geweiht war, wohl Zeus sein werde.

setzt zu werden pflegt. Indessen finden wir derartige Schutzgeister von Völkern u. s. w. in der früheren Religion der Griechen nicht; in der späteren, der hellenistischen und römischen Zeit vertritt die *Τύχη* der Stadt den römischen Genius civitatis [1]). In Athen aber finden wir schon im ersten Jahrh. v. Chr. auch einen Priester des Demos [2]), und unter diesem Demos ist offenbar nichts andres als ein idealer göttlicher Repräsentant und Schutzgott des Volkes zu denken.

Eine andere Gattung von Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen waren die Heroen: doch der Glaube an diese gehört ganz der nachhomerischen Zeit an. Bei Homer bezeichnet der Name *ἥρως* noch allgemein jeden Trefflichen, und wird deswegen selbst Leuten niederen Standes, wenn sie sich als Ehrenmänner vor Andern hervorthun, nicht vorenthalten [3]), obgleich ihm allerdings ein wesentlicher Unterschied zwischen der Masse der gewöhnlichen Menschen, dem grofsen Haufen, und den hervorragenden Helden zu sein scheint. Jene, die *δήμου ἄνδρες*, sind dunkeln Ursprungs, und auf sie wird es gehen, wenn das Geschlecht als von Bäumen oder Steinen entsprossen bezeichnet wird. Die Edleren aber rühmen sich näherer oder entfernterer Abstammung von Göttern. Bei Hesiod in den Werken u. Tagen wird der Name Heroen speciell diesen Menschen höherer Abkunft beigelegt, die deswegen auch *ἡμίθεοι*, Halbgötter heifsen, und deren Manche, dem allgemeinen Loose der Steblichkeit enthoben, auf die Inseln der Seligen versetzt sind, wo sie unter der Herrschaft des Kronos ein beglücktes Leben führen [4]). Von einem Einflufs dieser Heroen auf das Leben der Menschen, und von einem ihnen deswegen gebührenden Cultus findet sich indessen auch bei Hesiod noch keine Spur. In der späteren Zeit aber tritt uns überall in Griechenland dieser Glaube entgegen. Die Heroen sind zwar, gleich allen andern Menschen, auch gestorben, ihre Seelen aber sind nach dem leiblichen Tode eines höheren Looses theilhaftig geworden und mit der Macht ausgerüstet, den Menschen Gutes oder Uebles zu

---

1) Preller gr. Myth. I S. 423. In der Hes. Theog. v. 360 wird *Τύχη* unter den Okeaniden genannt, worüber vgl. Opusc. ac. II S. 159. Alten Cult der Tyche bezeugt Pausan. II, 7, 5. IV, 30, 2. VI, 25, 4. vgl. Lobeck. Agl. p. 595.

2) Im Philistor I p. 47 u. in den früher erwähnten Inschriften aus dem athenischen Theater. Vgl. Keil im Philol. XXIII p. 235.

3) Vgl. Bd. S. 24. 4) Hesiod. O. et D. v. 159ff.

thun. Seit wann dieser Glaube aufgekommen, läfst sich nicht mit Bestimmtheit angeben; veranlafst werden konnte er aber zunächst wohl dadurch, dafs man den ausgezeichneten Helden der Vorzeit einen übermenschlichen Ursprung aus Verbindung von unsterblichen Göttern mit sterblichen Weibern zuzuschreiben gewohnt war, und demgemäfs auch den Seelen solcher Halbgötter ein anderes Loos als den Seelen der gewöhnlichen Menschen zuschrieb. An die Möglichkeit von dergleichen Verbindungen zwischen Göttern und Menschen zu glauben war bei der so ganz anthropomorphistischen Vorstellungsweise des Heidenthums nicht schwer, und auch noch in späteren Zeiten zweifelte das Volk daran nicht. Das Vorgeben eines Weibes, vom Apollon schwanger zu sein, fand noch bei Lysanders Zeitgenossen Glauben [1]); Alexander der Grofse hoffte es durchsetzen zu können, für einen Sohn des Zeus gehalten zu werden, der König Seleukus galt bei Vielen für einen Sohn des Apollon; und ähnliches liefse sich noch in Menge anführen. Aber auch ohne von Göttern gezeugt zu sein konnten doch Einzelne sich durch Trefflichkeiten mancher Art in dem Grade auszeichnen, dafs sie in höherem Mafse als Andere des göttlichen Wesens theilhaftig, und deswegen auch ihre Seelen nach dem Tode einer höhern Stellung würdig schienen. Heroen dieser Art hatte es nicht blofs in der Vorzeit gegeben, sondern auch die spätere Periode entbehrte ihrer nicht, und die Beispiele, dafs man Zeitgenossen zum Range von Heroen erhob, sind gar nicht selten. Bisweilen geschah dies sogar aus ziemlich befremdlichen Gründen und um sehr zweifelhafter Verdienste willen. Ein Athlet, Kleomedes aus Astypaläa, war in Wahnsinn verfallen, weil ihm die Hellanodiken zu Olympia den Sieg nicht zuerkannt hatten: in einer Anwandlung des Wahnsinns rifs er einst in Astypaläa die Säule eines Hauses um, in welchem eine Anzahl von Knaben unterrichtet wurde, so dafs das Haus einstürzte und die Knaben verschüttet wurden. Als das Volk ihn deswegen steinigen wollte flüchtete er zum Tempel der Athene und verbarg sich hier in einer Kiste. Man versuchte lange vergebens die Kiste zu öffnen, und als man sie endlich erbrochen hatte, war Kleomedes verschwunden und nirgends eine Spur von ihm zu entdecken. Das schien den Astypaläern so wunderbar, dafs sie deswegen das delphische Orakel befragten, und das Orakel beschied sie, Kleomedes sei

1) Plutarch. Lysand. c. 26.

ein Heros, der letzte der Heroen, und sie sollten ihn als solchen mit Opfern verehren[1]). Dies geschah um Ol. 71 (496); aber der letzte der Heroen blieb Kleomedes keineswegs, sondern es wurden auch nach ihm noch nicht wenige Heroen creirt, zum Theil aus probabeln, zum Theil aber auch aus sehr bedenklichen oder geradezu verwerflichen Beweggründen. Dafs namentlich in den Colonien den Stiftern oder Oikisten heroische Ehren erwiesen wurden, haben wir schon an einem andern Orte (S. 88) bemerkt, und ebenso, dafs, wo man den wirklichen Oikisten nicht kannte, man irgend einen pafslichen Helden aus der Sage dafür annahm. Aber auch sonst fehlte es nicht an blofs fingirten Heroen, wie denn z. B. alle angeblichen Ahnherrn adelicher und priesterlicher Geschlechter in Attika, der Hesychos der Hesychiden, Eumolpos der Eumolpiden, Krokon der Krokoniden, Butes der Butaden, oder Eponymen der Phylen und der Demen zu dieser Classe gehören, um nichts von solchen zu sagen die, wie Keraon und Matton zu Sparta[2]), als die Schutzpatrone von diesem oder jenem Handwerk oder Gewerbe verehrt wurden. Manche übrigens, die in der geschichtlichen Zeit nur als Heroen angesehn wurden, waren ursprünglich Götter gewesen, aber durch einen auf leicht erkennbaren Gründen beruhenden mythologischen Procefs ihrer früheren Würde entkleidet und in diese niedere Stellung herabgesetzt worden, was wir indessen hier nicht näher auseinanderzusetzen haben. Hier genügt es zu sagen, dafs in jeder Stadt, in jeder Landschaft von Griechenland neben den oberen Göttern auch eine Anzahl von Heroen verehrt, und manche derselben als besondere Schutzgeister des Landes, als Landesheroen, *ἥρωες ἐγχώριοι*, ausgezeichnet wurden[3]). Solche waren z. B. den Spartanern die Dioskuren, deren Symbole auch von den Königen mitgenommen wurden,

---

1) Pausan. VI, 9, 6. Plutarch. Rom. c. 28. Euseb. pr. eu. V, 34. Auch was Herodot, VII, 117, von dem Perser Artachäus erzählt, der zu Akanthus als Heros verehrt wurde, verdient nachgelesen zu werden. Ferner V, 47 von dem Krotoniaten Philippos, ib. 114 von dem Könige Onesilos auf Kypros, und Athenae. VI p. 265 von dem Sklavenanführer Drimakos auf Chios.

2) Sie waren Schutzpatrone der Köche. Athen. II p. 39 C. Auch *Δαίτων* wird mit Keraon zusammen genannt IV, 173 F. Aehnlicher Art waren der *Ἀκρατοπότης* zu Munychia, der *Δειπνεύς* in Achaia.

3) Vgl. Herodot II, 45. 143. Thucyd. II, 74. V, 30. Lykurg. ap. Athenae. VIII p. 309 D. Klausen, theolog. Aesch. p. 61. Mätzner zu Lycurg. p. 73.

wenn sie zu Felde zogen [1]), und bei den Aegineten die Aeakiden, die, d. h. ihre Bilder, sie einst auch den Thebanern zu Hülfe schickten [2]). Die Aeakiden wurden auch vor der Schlacht bei Salamis zu Hülfe gerufen und eine Triere abgeschickt um sie zu holen [3]), und als die Athener Aegina bekriegten, gab ihnen das Orakel den Rath, sich vor allem der Gunst des Heros der Insel, des Aeakos, zu versichern und ihm ein Heiligthum zu stiften [4]). Den epizephyrischen Lokrern galt Aias, des Oileus Sohn, für einen mächtigen Helfer im Streite, und es wurde in der Schlachtreihe immer ein Platz für ihn leer gelassen [5]). In Theben wurde auch Hektor als Heros verehrt, dessen Gebeine nach einem Orakelspruch aus Troas dorthin geholt waren [6]). In Eidschwüren wurden die Heroen nicht weniger als die Götter angerufen, besonders Herakles, bei den Thebanern auch Iolaus, bei den Megarensern Diokles, und so andere anderswo. Manche Heroen dagegen traten in ein sehr unscheinbares Dunkel zurück und wurden geringer geachtet, was besonders von allen denen gilt, die sich blofs eines Privatcultes zu erfreuen hatten, den ihnen einzelne Familien oder Geschlechter an ihren Gräbern erwiesen. Denn dies war an manchen Orten Sitte, dafs Verstorbene von ihren Hinterbliebenen für Heroen erklärt, und ihnen demgemäfs ein gewisser Cult gewidmet wurde: man nannte dies *ἀφηρωΐζειν*, heroisiren [7]). Zuweilen wurde solche Heroisirung auch von Staatswegen anerkannt und bestätigt, was denn aber weiter nichts zu bedeuten hat, als eine öffentliche Ehrenbezeugung für den Verstorbenen zu sein, etwa wie eine Art von Seligsprechung. Denn dafs die Seelen, nicht blofs der ausgezeichneten Menschen, wie einige Philosophen wollten [8]), sondern ohne Unterschied alle Seelen auch nach dem Tode fortdauerten und je nach ihrem Verdienste belohnt oder bestraft würden, das war eine zwar nirgends dogmatisch festgestellte, aber nichts

---

1) Herodot. V, 75. 2) Id. V, 80. 81. 3) Id. VIII, 64. 83. 4) Id. V, 89. 5) Pausan. III, 19, 11. Conon. narr. 18.

6) Ttetz. ad Lycophr. v. 1194 u. 1208.

7) Vgl. Corp. Inscr. no. 2467 ff. und Böckh's Abh. über d. Inschr. v. Thera, in d. Abhdl. der Berl. Ak. d. W. v. J. 1836; auch Rofs, Inscr. II p. 203. Inselreis. II S. 18. Conze R. n. Lesb. p. 12. — Eine athen. Grabschr. (im Philol. XXII S. 709 u. Götting. Nachr. 1864 S. 342) erklärt einen verstorbenen fünfjährigen Knaben zum ἥρως συγγενείας.

8) Diog. L. VII, 157 mit d. Anmk. von Menage. Vgl. Jac. Thomasius, *Stoica animarum mortalitas*, hinter seiner Abhdl. *de mundi exustione Stoic.* p. 227.

destoweniger in der geschichtlichen Zeit allgemein verbreitete Meinung, so verschieden auch natürlich die Vorstellungen von den Zuständen in jenem Leben waren[1]). Von den hierauf bezüglichen religiösen Gebräuchen und abergläubischen Mifsbräuchen wird später die Rede sein: für jetzt bemerken wir nur, dafs man sehr allgemein den Seelen auch das Vermögen zutraute, von der Unterwelt aus einen gewissen Einflufs auf die Oberwelt auszuüben[2]), dafs man meinte, sie heraufbeschwören zu können, dafs sie aber auch als Gespenster bisweilen auf der Oberwelt erschienen und in der Regel denen, welchen sie erschienen, nichts Gutes bedeuteten[3]).

2. Verhalten des Staates zum Cultus.

Der lokrische Gesetzgeber Zaleukos soll seinen Gesetzen eine Vorrede vorangeschickt haben, die den Zweck hatte, seinen Mitbürgern richtige Vorstellungen von den Göttern und der allein ihnen wohlgefälligen Verehrung einzuschärfen[4]). "Ein Jeder", soll er sie belehrt haben, "mufs sich bestreben, seine Seele von allem Bösen rein zu halten, denn von bösen Menschen wird den Göttern keine Ehre erwiesen. Man dient ihnen nicht mit kostbaren Gaben und prunkendem Aufwand, sondern durch Tugend und redlichen Willen zum Rechten und Guten. Deswegen mufs ein Jeder so gut sein, als es ihm möglich ist, wenn er der Gottheit wohlgefällig sein will; er mufs bedenken, dafs die Götter den Ungerechten strafen, und sich erinnern, dafs eine Zeit kommt, wo er aus dem Leben abgerufen wird, und wo er dann zu spät seine bösen Thaten bereuen, und wünschen wird gerecht gehandelt zu haben. — Wenn aber Einem der Versucher naht, und ihn zum Bösen verlocken will, so mufs er seine Zuflucht zu den Tempeln, Altären und Heiligthümern nehmen, und die Götter anrufen, dafs sie ihm helfen, der Sünde gleichwie einer argen und gottlosen Gebieterin zu entrinnen." Es ist nun zwar gewifs, dafs dies Proömium, wie Alles was sonst von den

1) Für unsern Zweck genügt es auf Teuffel zu verweisen, in Pauly's Real-Encyklop. IV S. 164 ff.; auch dessen Studien S. 36. — Ueber die homerischen Vorstellungen vgl. Bd. 1 S. 69.

2) Vgl. bes. Plat. Legg. XI p. 927 A.

3) Vgl. Babr. Fab. 63, 6 ff. Athenae. XI, 4 p. 461. Hesych. s. v. Κρείσσονες und was Meineke zu Menander (Berolin. 1823) S. 158 anführt.

4) Stobae. Floril. tit. 44, 20.

Gesetzen des Zaleukos berichtet wird, ihm erst in späterer Zeit — wenn auch schon vor Cicero — untergeschoben ist[1]; aber ebenso gewifs ist es auch, dafs ähnliche Ansichten, wie wir sie hier ausgesprochen finden, weder dem Sinne der alten Gesetzgeber noch überhaupt der Religion des Alterthums fremd gewesen sind. Nur aus der Ueberzeugung, dafs die Gebote der Sittlichkeit Gebote der Götter seien, die das Rechte wollten und das Unrecht bestraften, läfst sich ja erklären, dafs man den Staat und die staatliche Ordnung unter die Obhut der Götter stellte, und ihr dadurch die höchste und wahrste Sanction zu geben meinte[2], und nur darum konnte sophistischer Unglaube auf den Gedanken verfallen, die Religion sei nichts als eine Erfindung kluger Leute, die durch die Furcht vor den Göttern die Begierden der Menschen zu zügeln und ihre Wildheit zu bändigen gesucht hätten[3]. Betrachtete man nun aber wirklich die Religion als die sicherste Stütze der Sittlichkeit, und fand man in der Gottesfurcht der Menschen die sicherste Gewähr für ihr Rechtthun, so mufs es uns um so mehr auffallen, dafs es Keinem der alten Gesetzgeber, weder dem Zaleukos noch dem Solon noch irgend einem Andern, in den Sinn gekommen oder möglich gewesen zu sein scheint, durch angemessene mit dem Cultus verbundene Institutionen für eine richtige und wahrhafte religiöse Belehrung des Volkes und Förderung der echten Gottesfurcht Sorge zu tragen[4]. Von solchen Institutionen hören wir Nichts, weder in Lokri noch in Athen oder sonstwo in Griechenland; die Staatsgesetze bezogen sich überall nur auf die Aufsenseite der Religion, und berührten das Verhalten der Menschen gegen die Götter nur insoweit, als es sich unter den Begriff der Legalität stellen liefs: das Innere, die Gesinnung, blieb der

---

1) Vgl. Bd. 1 S. 166. Auch Plat. Legg. IV p. 722 D. E.

2) Vgl. Bd. 1 S. 98.

3) Z. B. Kritias bei Sext. Empir. IX, 54. Vgl. Plat. Legg. X p. 889 E. Auch Polyb. VI, 56, und dazu Markhauser, Der Geschichtschr. Polybius (München 1858) S. 111.

4) Erst der Kaiser Julian scheint zur Vertheidigung des dem siegreichen Christenthum immer mehr unterliegenden Heidenthums eine Art von Religionsvorträgen in Tempeln und Schulen angeordnet zu haben, in denen die mythologischen Fabeln durch die beliebte allegorische Erklärungsweise als Einkleidungen ethischer oder physicalischer Lehren gedeutet werden mochten. Vgl. Gregor. Nazianz. or. III. adv. Julian. p. 103 D. ed. Bill. Colon. 1690. Augustin. ep. 202. Opp. tom. II. p. 825 u. d. C. D. II, 6 u. 26, woraus erhellt, dafs dies wenigstens nie allgemein geworden sei und bald wieder aufgehört habe.

eigenen Vernunft und dem Gewissen der Bürger überlassen. Die Aufsenseite der Religion ist aber der Cultus, und dieser, aus dem Gesichtspunkte der Legalität betrachtet, erscheint als Etwas, was die Götter von Rechtswegen zu fordern, die Menschen von Rechtswegen zu leisten haben. Der Staat übernimmt es also, dafür zu sorgen, dafs dieses Rechtsverhältnifs von seinen Angehörigen respektirt werde, und ahndet Alles, wodurch es verletzt wird. Was den Göttern zukommt und gebührt, das Eigenthum, was sie besitzen, die Ehren und Opfer, die man ihnen schuldet, und alles, was in näherer Beziehung zu ihnen steht, wird unter der Kategorie des *ἱερόν* begriffen, eines Wortes, welches sich zwar oft, aber doch nicht immer, durch unser Heilig wiedergeben läfst, insofern nämlich, als mit diesem auch der Begriff einer sittlichen Reinheit und Vollkommenheit verbunden wird, den es freilich ursprünglich und seiner Etymologie nach auch nicht hatte[1]). Wer die *ἱερά* respectirt, der gilt vor dem Gesetze als ein *ὅσιος* und *εὐσεβής*, wer sie verletzt, der macht sich der *ἀσέβεια* schuldig, und dies kann natürlich auf mancherlei Weise geschehn, die Asebie bald gröfser bald geringer, bald mehr bald weniger strafbar sein. Das Recht der Götter kann z. B. verletzt werden durch Beschädigung oder Zerstörung oder Entwendung der ihrem Cult geweihten Dinge, von welcher Art sie sein mochten, und diese Art der Rechtsverletzung, die Hierosylie, wird gewöhnlich am härtesten bestraft; in der Regel wohl mit dem Tode, Versagung des Begräbnisses im Inlande und Confiscation des Vermögens[2]). Verletzt wird das Recht der Götter ferner durch Verunreinigung der ihnen geweihten heiligen Orte, und zu den Verunreinigungen gehört auch dies, wenn entweder Personen, die wegen gewisser Verschuldungen von dem Besuch solcher Orte ausgeschlossen sind, sie dennoch betreten[3]), oder wenn in ihnen Handlungen vorgenommen werden, die in ihnen vorzunehmen sich nicht ge-

---

1) Unser Heilig kommt von Heil (*salus*), dieses aber von *heil*, (ganz, integer, intactus). Das griechische Wort leitete man sonst gewöhnlich von *ἵημι* ab, so dafs es eigentlich das den Göttern hingegebene, geweihte bedeuten sollte. Die neuere sprachvergleichende Wissenschaft hält es für unzweifelhaft, dafs es nichts anders als das skr. *isharas* sei, was aber freilich nicht im Sinne des gr. *ἱερός* vorkommt, sondern nur rege, kräftig, stark bedeutet. S. KZ. III S. 154. 5. u. Curtius gr. Etym. 1 S. 131. 368.

2) Xenoph. Mem. 1, 2, 62. Apol. § 25. Lycurg. in Leocr. § 65. Aelian. V. H. V, 17. Att. Proc. S. 361. = Von der allgemeinen Achtung vor dem Eigenthum der Götter, und einzelnen Beispielen, wo sich Staaten oder Tyrannen daran vergriffen, s. Böckh Staatsh. 1 S. 774 f.

3) Vgl. Andocid. de myster. p. 17. 34. 54. 55.

ziemt[1]). — Da ferner die Cultusformen von Altersher festgestellt, und gerade in dieser festgestellten Form den Göttern genehm sind, so verletzt sie auch derjenige, der von diesen Formen abweicht, und wenn es gar ein Priester ist, den sein Amt vor Andern zur genauen Beobachtung der festgestellten Form verpflichtet, so ist er deshalb strafbar[2]). Ebenso verletzt die Götter, wer ihren Cultus mifsbraucht und unheilige gottverhafste Dinge, z. B. Zauberei, hineinmischt[3]). Endlich, da den Göttern ihre gebührenden Ehren im Staate nur solange erhalten bleiben können, als man wirklich an sie glaubt, so verletzt sie auch der, der diesen Glauben antastet. Wie Jeder im Innern über ihr Dasein und Wesen denkt, das ist eine Sache, um die sich der Staat nicht zu kümmern hat, so lange Einer nur thut was ihm obliegt, und unterläfst was ihm verboten ist. Wenn er aber seinen Unglauben oder seine Nichtachtung der Götter öffentlich zur Schau trägt, die Götter und den Cultus verhöhnt, seine Gesinnung auch Andern mittheilt und sie in ihrem Glauben irre macht, so achtet der Staat mit vollem Rechte sich verpflichtet, dergleichen nicht zu dulden, und den, der es thut, zu bestrafen. Protagoras, der Sophist, der nur erklärt hatte, ob es Götter gebe oder nicht, könne man nicht wissen, soll deswegen als Gottloser vor Gericht gezogen und aus Athen verbannt, seine Schriften aber allen, die sie besafsen, abgefordert und auf dem Markte verbrannt sein[4]). Der Melier Diagoras, der die Götter leugnete und verspottete, entzog sich der Bestrafung durch die Flucht, es soll aber von den Athenern ein Preis auf seinen Kopf gesetzt worden sein[5]). Anaxagoras unterlag der Anklage der Asebie unter anderm auch deswegen, weil er die Sonne für nichts als eine glühende Steinmasse erklärte, also den Sonnengott zu leugnen schien[6]). Von dem Philosophen Stilpon lesen wir, dafs er wegen eines unziemlichen Scherzes, den er über die Athene vorbrachte, vor Gericht gezogen und aus Athen verwiesen sei[7]), und vom Theodorus, dafs er Gefahr lief angeklagt zu werden, weil er sich gegen den Hierophanten einen schlechten Witz über die Mysterien erlaubt

1) Thucyd. IV, 97. Vgl. oben S. 13 u. 17.
2) R. g. Neära p. 1384 extr. Hyperid. fr. in O. A. II p. 302 Turic.
3) Schol. zu Demosth. d. f. l. p. 431. R. g. Aristogit. I p. 793.
4) Diog. L. IX, 51. Cic. d. n. d. 1, 23, 63.
5) Krateros bei dem Schol. zu Aristoph. Ran. v. 323. Diodor. XIII, 6.
6) Diog. L. II, 12. vgl. Plutarch. Nic. c. 23.
7) Diog. L. II, 116.

hatte[1]). Vom Sokrates endlich ist Jedermann bekannt, wie die Anklage, in Folge deren er verurtheilt wurde, vornehmlich dahin ging, dafs er die Götter des Staates leugne und statt ihrer andere neue Gottheiten einzuführen suche.

In den angeführten Beispielen ist nur von Athen die Rede, dem Staate, welcher öfters als der am meisten religiöse ausgezeichnet wird[2]), und wir können nicht sagen, wie sich andere Staaten in ähnlichen Fällen verhalten haben. Bei der sonstigen grofsen Verschiedenheit zwischen ihnen ist anzunehmen, dafs auch in Hinsicht auf religiöse Toleranz oder Intoleranz nicht überall das gleiche Verfahren beobachtet worden sei, aber soviel ist wohl gewifs, dafs, wie in andern Dingen, so auch hier, im Allgemeinen der Grundsatz gegolten habe: wo kein Kläger ist, da ist auch kein Richter. Beamte, die *ex officio* wegen Asebie einzuschreiten und als Kläger aufzutreten verpflichtet waren, gab es schwerlich irgendwo. In Athen stand die Klage jedem ehrenhaften Bürger zu; wer nicht selbst als Kläger auftreten wollte oder durfte, der konnte eine Denuntiation bei der competenten Behörde machen, und so diese veranlassen Mafsregeln zu ergreifen, die sie für angemessen hielt und wozu sie competent war. Besondere geistliche Gerichte gab es nicht, ausgenommen dafs in gewissen die Mysterien betreffenden Fällen die Eumolpiden als ein solches fungirt haben mögen[3]). Gewifs ist aber auch dies nicht. Sonst finden wir, dafs über Asebie bisweilen der Areopag, meistens aber die gewöhnlichen heliastischen Tribunale gerichtet haben, in welchen übrigens, wenn es sich um Vergehen gegen die Mysterien handelte, nur Eingeweihte als Beisitzer zugelassen wurden.

Die Beispiele von Religionsprocessen, die uns überliefert sind[4]), scheinen bei gründlicher Prüfung keinesweges geeignet, den Vorwurf der Intoleranz zu rechtfertigen, den man mitunter, auch noch ganz vor Kurzem, den Athenern gemacht hat. Sie beweisen alle nur, dafs man den Cultus nicht angetastet, die Götter in dem, was ihnen von Rechtswegen zukam, nicht verletzt wissen wollte. Gewissenszwang wurde nicht versucht, Kei-

1) Id. II, 101.
2) Lycurg. in Leocr. § 15. Pausan. I, 24, 3. Act. Apost. c. 17, 22.
3) Demosth. gr. Androt. p. 601, 27. Lys. g. Andoc. p. 204.
4) S. die Aufzählung in Att. Proc. S. 301 ff. Dazu noch wegen der γρ. ἀσεβείας gegen Aeschylus Schneidewin im Philolog. III S. 366, und wegen der Anklage gegen Aristoteles A. Schaefer, Demosthenes III S. 329.

nem wurde ein Glaubensbekenntnifs aufgenöthigt, Keiner zur Rechenschaft darüber gezogen, ob er diese oder jene Vorstellung von den göttlichen Dingen hege, die Tempel fleifsig oder unfleifsig besuche, oft oder selten bete und opfere. Weil es keinen Kanon der Orthodoxie gab, weil man sich nicht vermafs, etwas Gewisses über die Götter zu wissen, so duldete man auch verschiedene Meinungen und Meinungsäufserungen, auch die kühnsten und am weitesten von dem Volksglauben sich lossagenden Speculationen der Philosophen, sobald Einer nur nicht dasjenige angriff und zu untergraben versuchte, was einmal gesetzliche Geltung hatte; und dies war eben nur der Cultus und die gottesdienstlichen Stiftungen. Wie unglaublich weit aber in jeder andern Beziehung die Toleranz getrieben wurde, kann ganz besonders die alte Komödie lehren, die es sich erlauben durfte, die Götter selbst auf der Bühne in unwürdigster und lächerlichster Gestalt vorzuführen. Bei Aristophanes in den Vögeln werden die Olympier durch eine von den Vögeln in den Lüften erbaute Stadt Nephelokokkygia von der Erde abgesperrt, und müssen, da nun die Opfer und Gaben der Menschen ihnen ausbleiben, schmählich Hunger leiden. Sie schicken deswegen eine Gesandtschaft, aus Poseidon, Hermes und irgend einem barbarischen Gotte bestehend, um mit den Vögeln zu unterhandeln, und das Resultat der Unterhandlung ist, dafs diesen die Regierung abgetreten wird. In einem andern Stück reifst Hungersnoth unter den Göttern ein, weil die Menschen nicht mehr ihnen, sondern allein dem von seiner früheren Blindheit geheilten Plutus opfern, und einer von ihnen, Hermes, verläfst deswegen den Olymp und begiebt sich, um nur leben zu können, bei den Menschen in Dienst. In den Fröschen erscheint Dionysos als ein Zerrbild des athenischen Theaterpublikums, als ein Ausbund von Albernheit, Weichlichkeit und Poltronerie, und wird sogar geprügelt. Die Liebe des Zeus zur Alkmene wird in dem Plautinischen Amphitruo, der Nachbildung eines griechischen Originals, in der allerfrivolsten Weise dargestellt. Zeus selbst tritt auf, in Amphitruo's Gestalt verkleidet, Hermes als sein Sklave; und dieser namentlich spielt seine Rolle in der allerscurrilsten Weise. Wie war es möglich, mufs man fragen, dafs die Komödie dergleichen wagen konnte, ohne als Gotteslästerung bestraft zu werden? Und diese Komödie war nicht etwa nur eine Belustigung für Privatgesellschaften, sondern Bestandtheil eines von Staatswegen veranstalteten religiösen Festes: die Stücke waren, bevor sie zur Aufführung gelangten, von Beamten des Staats

genehmigt, die Mittel zur Aufführung dem Dichter von Staatswegen gewährt. Es giebt nur eine Erklärung jener Möglichkeit, nämlich die, dafs man keine Gefahr für die Religion von solchen Darstellungen besorgen zu dürfen glaubte. Und gewifs kein Vernünftiger konnte auf den Gedanken kommen, dafs der komische Dichter die Götter wirklich sich selbst so vorstellte, oder von seinen Zuschauern so vorgestellt wissen wollte, als er sie auf die Bühne brachte. Die Komödie war ihrem Wesen nach Caricaturpoesie, auf Scherz und Lachen gerichtet, und gleichwie unter den Menschen auch die angesehensten und hochgestelltesten dadurch nichts von ihrer verdienten Würde und Ehre verlören, wenn sie auch mal in carikirter Gestalt abconterfeit würden, so, meinte man, sei es auch mit den Göttern, und zwar je erhabener und sicherer in ihrer Würde sie wären, desto eher würden sie sich auch dergleichen possenhaftes Spiel gefallen lassen, und es sei nicht zu befürchten, weder dafs sie selbst sich dadurch verletzt fühlten, noch dafs das Volk in seiner bessern Meinung von ihnen und in seiner Ehrfurcht gegen sie irre gemacht werden würde [1]). Ob man Recht gehabt, so zu denken, ist freilich eine andere Frage, und man wird wohl eher geneigt sein, sie zu verneinen als sie zu bejahen. Jedenfalls ist die Komödie das Produkt einer Zeit, in der die Religion schon vielfach untergraben war, und hat selbst auch das Ihrige dazu beigetragen, sie noch mehr zu untergraben [2]).

Weniger tolerant bewies sich der Staat gegen Neuerungen im Cultus. Der Grundsatz, welchen ein Hesiodischer Vers ausspricht [3]), im Gottesdienst müsse man sich dem Brauche des Staats gemäfs halten, der alte Brauch sei der beste, (ὡς κε πό-

---

1) Es mag hiebei an die sogenannten Mysterien des christlichen Mittelalters erinnert werden. "In diesen Mysterien überrascht uns neben der ernstesten Moral die gröfste Spafsmacherei, die nach unsern Begriffen der Gotteslästerung gleich kommt; das Heiligste wird in den Schmutz des Volkswitzes hinabgezogen, über die heiligsten Dinge werden Scherze und Geschichten gemacht, vor denen es die frommen Leser unserer Tage schaudern würde. — Ganz unzweifelhaft war dergleichen nicht böse gemeint: es waren eben nur Ausbrüche von Naivetät, die ebenso naiv genommen wurden". Lewes über Göthe, Bd. II S. 370 d. deutsch. Uebers. Was Bernhardy, gr. Litt. II, 2 S. 548 gegen die Vergleichung der Mysterien mit der alten Komödie einwendet, kann uns doch nicht hindern sie in diesem Punkt zutreffend zu finden. Vgl. auch Welcker, Götterl. II S. 97.

2) Vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theol. S. 475 u. Zeller Philos. d. Gr. II S. 23.

3) Bei Porphyr. de abst. II, 18. s. Göttling's Hesiod S. 293 fr. no. 185.

λις ῥέζησι· νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος), dieser Grundsatz wurde auch sowohl von alten Gesetzgebern, wie vom Drakon, als vom Delphischen Orakel eingeschärft[1]). Demgemäſs läuft auch die Definition der Eusebie, die Xenophon[2]) dem Euthydemos in den Mund legt, darauf hinaus, daſs sie in der herkömmlichen gesetzlich festgestellten Verehrung der Götter bestehe, und ähnliche Aeuſserungen finden sich anderswo in Menge[3]). Betrachten wir indessen die Praxis, so überzeugen wir uns bald, daſs doch mancherlei Neuerungen im Cultus durch jenen Grundsatz nicht ausgeschlossen wurden. Allerdings einen altherkömmlichen Cult abzuschaffen oder umzuändern schien unerlaubt, und wurde vom Staate gewiſs nicht leicht ohne vorherige Anfrage beim Orakel und auf dessen Auctorität unternommen: auch Einführung neuer bisher ungebräuchlicher Culte fand schwerlich Statt, ohne daſs man sich deswegen vorher der Genehmigung der Götter versichert hätte; aber neben den öffentlichen Culten der vom Staate förmlich anerkannten Gottheiten gab es in jedem Staate auch Privatculte, in welchen Neuerungen nicht in gleichem Maſse abgewehrt wurden oder abgewehrt werden konnten. Von den Athenern sagt Strabo, daſs sie, wie in anderen Dingen, so auch in Hinsicht auf die Götter Freunde des Fremden waren[4]), und die Komiker machten sich vielfältig darüber lustig, daſs soviele fremde und barbarische Götter in Athen Aufnahme und Verehrung gefunden hätten[5]). Dies lieſs sich aber auch gar nicht verhindern. Es gab in Athen eine groſse Anzahl von Fremden, nicht nur solche, die sich vorübergehend dort aufhielten, sondern auch solche, die als Schutzverwandte aufgenommen waren. Diesen konnte unmöglich verboten werden, ihre heimathlichen Götter im Privatcult auf die ihnen gewohnte Weise zu verehren, mochten nun jene Götter und die Formen ihres Cultes mit den in Athen herkömmlichen übereinstimmen oder nicht. Ein solches Verbot würde nur dann gerechtfertigt gewesen sein, wenn man die Ueberzeugung gehegt hätte, entweder daſs die Götter, welche jene Fremden verehrten, in Wahrheit gar nicht für Götter zu halten, oder daſs die For-

1) Vom Drakon s. Porphyr. I. l. IV, 22. Vom Orakel Cic. de legg. II, 16, 40.
2) Memor. IV, 3, 16.
3) Einiges der Art s. bei Nägelsbach nachhomer. Theol. S. 201. u. Welcker II S. 33.
4) Strab. X p. 471.
5) Vgl. de comit. Ath. p. 299 u. Th. Bergk, de reliqu. com. Att. p. 109.

men, unter denen sie verehrt wurden, ihnen nicht ebensosehr genehm und wohlgefällig wären, als die in Athen gebräuchlichen. Es leuchtet aber ein, dafs bei dem gänzlichen Mangel einer auf ausschliefsliche Rechtgläubigkeit Anspruch machenden Religionslehre keins von beiden den Alten in den Sinn kommen konnte. Sie mufsten vielmehr sich eingestehen, dafs es aufser den in ihrem Staate von Altersher verehrten Göttern auch noch andere geben könnte, die ebensowohl Götter wären, oder dafs die Götter der Fremden in der That nicht verschieden von den ihrigen wären, wenn sie auch mit andern Namen genannt würden, und ebenso, dafs diesen Göttern gerade auch die Gebräuche, mit denen die Fremden sie verehrten, gleich lieb und willkommen wären. Darum mufste es als eine Impietät erscheinen, wenn man den Fremden in Athen — oder wo sonst es sein mochte, — den ihnen gewohnten und herkömmlichen Cult ihrer Götter verböte, und so diese um eine ihnen gebührende Ehre verkürzte; und so geschah es denn, dem religiösen Sinn der Alten vollkommen gemäfs, dafs auch fremde Culte im Staate geduldet wurden. Dabei konnte es denn aber gar nicht fehlen, dafs einer oder der andere dieser fremden Culte auch bei Bürgern Anklang fand, so dafs einzelne von diesen, wenige oder viele, die Götter der Fremden und ihre Cultformen ebenfalls annahmen. Wenn sie sich dabei der Verletzung ihrer Pflichten gegen den Staatscult enthielten, so konnte auch der Staat keine Gründe haben, gegen sie einzuschreiten: man mufste sie gewähren lassen, ungefähr so wie die Hochkirche die Dissenters gewähren läfst. Nur dann waren sie strafbar, wenn sie darauf ausgingen, die herkömmlichen Götter und Culte zu verdrängen und andere neue an ihre Stelle zu setzen, oder wenn in ihren Culten etwas war, was sie entschieden als gottlose und verbrecherische erkennen liefs. Dafs dies das wahre Sachverhältnifs in Athen gewesen, — von andern Staaten liegen uns keine hinreichende Daten vor, — bestätigt Alles, was wir hier über die Dienste fremder Götter hören. Von einem allgemeinen Verbote derselben ist nirgends die Rede [1]: die Paar Fälle [2], die man darauf gedeutet hat, beweisen nur dies,

---

1) Ausgenommen etwa bei Josephus g. Apion II, 37. Wie wenig Auctorität aber dessen Zeugnifs habe, ist von mir in einer Abhandl. *De religionibus exteris ap. Ath.* Gryph. 1857 dargethan worden, die im 3. Bande meiner Opuscula acad. abgedruckt ist.

2) Bei Demosth. d. f. leg. p. 431 § 281. Ctr. Aristogit. 1 p. 793. Plutarch. Demosth. c. 14. Phot. u. Suid. s. v. *μητραγύρτης*. Diese Beispiele sind ebenfalls in der angef. Abhandlung genauer beleuchtet.

dafs man Diener fremder Götter strafte, wenn sie entweder den Staatscult anzugreifen oder zu entweihen schienen, oder wenn sie unter religiösen Formen Verbrechen, wie Zauberei und Giftmischerei, verübten.

Es fehlt aber auch nicht an Beispielen, dafs fremde Culte, nachdem sie eine Zeitlang als Privatculte bestanden hatten und geduldet waren, nachher auch vom Staate förmlich anerkannt und in den Staatscult aufgenommen wurden. Das bekannteste Beispiel dieser Art ist der Cult der Bendis, einer thrakischen Göttin, die man mit der Artemis, der Hekate, der Persephone verglich oder identificirte. Nach Attika war ihr Cult ohne Zweifel durch thrakische Metöken gebracht, die hier namentlich im Piräeus zahlreich waren: er fand aber auch unter den Bürgern soviel Theilnahme, dafs er in Platon's Zeit zum Staatscult erhoben und ein Staatsfest, die Bendideia, gestiftet wurde, an welchem im Piräeus feierliche Processionen, die eine aus Attikern, die andere aus Thrakern bestehend, umherzogen[1]). Mehrere Jahrzehnde früher, in der Perikleischen Zeit, scheint der Dienst der phrygischen Göttermutter, die man mit der Rhea zu vermischen pflegte, Eingang gefunden zu haben. Der ihn zuerst nach Attika brachte, war ein phrygischer Metragyrtes oder Bettelpriester, den man aber, weil er durch die Weise, wie er ihn beging, Anstofs erregte und namentlich die Mysterien zu profaniren schien, als einen Frevler und Rasenden ins Barathron stürzte[2]). Bald darauf aber, da man doch Gewissensscrupel hierüber empfand, wandte man sich an das Orakel, und weihte auf dessen Befehl der Göttermutter einen Tempel[3]), wodurch also eine staatliche Anerkennung ihres Cultes ausgesprochen war, wenn dieser auch, wie sich wohl von selbst versteht, von den Anstöfsigkeiten, die vorher dem Metragyrten das Leben gekostet hatten, rein gehal-

1) Plat. de republ. I zu Anf., wo auch ein Fackelwettrennen zu Pferde als Zubehör der Festfeier erwähnt wird. Dies scheint jedoch bald wieder abgekommen zu sein, da die Quellen, welche die classische Zeit betreffen, nur von Fackelwettrennen an den Panathenäen, den Hephästien und den Prometheen zu reden pflegen. S. m. Anm. zu Isae. p. 350 u. Preller ad Polem. p. 41. In späterer Zeit müssen aber noch mehrere hinzugekommen sein, da Inschriften aus der makedonischen oder römischen Zeit ihrer auch bei den Theseen und dem *ἐπιτάφιος ἀγών* erwähnen. S. Philistor. II p. 132 u. 187.

2) Schol. Aristoph. Plut. v. 431.

3) Dafs damals, *διὰ τὴν αἰτίαν ἐκείνου τοῦ Φρυγός*, das Metroon erbaut sei, sagt auch der Scholiast zu Demosth. p. 47 ed. Turic.

ten werden mufste. Zu öffentlichem Ansehn im Staate gelangte er indessen doch nicht, sondern wurde immer vorzugsweise nur von Conventikeln und Genossenschaften, *θιάσοις*, betrieben. Dasselbe gilt von den Sabazien, Adonien, Kotyttien und dgl., die nicht anders als mit Geringschätzung erwähnt werden, und nur in den niederen Schichten des Volks, besonders bei den Weibern, Theilnahme fanden[1]).

Der Beschlufs, einen neuen Cultus eines bisher nicht verehrten Gottes in die Staatsreligion aufzunehmen, konnte natürlich nur von der gesetzgebenden Gewalt ausgehn, in Athen also in der geschichtlichen Zeit nur von der souveränen Volksversammlung. Dafs der Areopag darüber zu entscheiden gehabt hätte, ist eine irrige Annahme. Den Rath des Orakels darüber einzuholen war gewifs Sitte, wenn auch nicht eigentlich Gesetz[2]). Unsere Quellen, wo sie von der Einführung neuer Culte reden, geben uns über die Einzelheiten des Verfahrens keine nähere Auskunft; nur von den göttlichen Ehren, die in Athen dem Alexander und später dem Poliorketen Demetrius zuerkannt wurden, hören wir ausdrücklich[3]), dafs dies auf Antrag von Rednern in der Volksversammlung geschehen sei; und natürlich wurde auf gleiche Weise auch die Abschaffung solcher Culte beschlossen[4]). Zu den Beispielen aus älterer Zeit können wir aufser den oben angeführten aus der athenischen Geschichte noch das des Pan hinzufügen. Diesem, einem, wie es scheint, ursprünglich oder doch sicherlich vorzugsweise arkadischen Gott, hatte in Attika vor dem ersten Perserkriege wahrscheinlich nur das Landvolk hier und da, besonders in der Nähe von Marathon, Verehrung erwiesen. Nach der Schlacht bei Marathon, und zwar auf Veranlassung dieser, wurde er auch unter die Staatsgötter aufgenommen, ihm ein Heiligthum in einer Grotte an der Nordseite der Akropolis angewiesen und ein jährliches Fest, mit einem Fackelrennen verbunden, gefeiert[5]). Im zweiten Perserkriege ermahnte

---

1) Ueber die Kotyttien s. Lobeck. Agl. II p. 1007 ff. Ueber die Sabazien und Adonien werden wir später Einiges zu sagen haben.

2) Vgl. Plat. de republ. IV p. 427 B. Wegen des Areopag vgl. Bd. 1 S. 528 Anm. 2.

3) Aelian. V. H. V, 12. Athenae. VI, 58 p. 251. Plutarch. Demetr. c. 10 ff.

4) Vgl. Liv. XXXI, 44, 4.

5) Vgl. d. Abh. de relig. ext. Opusc. III p. 439 f. Das Fackelwettrennen scheint auch bei diesem Feste ebenso wie bei den Bendideen nicht von Bestand gewesen zu sein.

das Orakel die Athener, ihren Schwager, γαμβρός, zu Hülfe zu rufen. Dieser Schwager war Boreas wegen seiner Vermählung mit der attischen Königstochter Orithyia. Sie opferten demgemäfs, als ihre Flotte bei Chalkis lag, dem Boreas und der Orithyia, und als sie heimgekehrt waren, stifteten sie ihm ein Heiligthum, Altar und Temenos, am Ilissus[1]). Auch der ägyptische Ammon, den man bekanntlich auch Zeus nannte, gehört zu den Göttern, deren Cult zu Athen erst in der geschichtlichen Zeit eingeführt wurde, obgleich wir darüber, und über die Zeit, wann es geschehen sei, nichts Genaueres angeben können[2]). — Andere Beispiele neuer Culte von geringerer Bedeutung übergehen wir; dafs aber auch die alten, schon in der frühsten Periode vorhandenen Gottesdienste keinesweges alle gleich alt und schon mit der Stiftung des Staates eingesetzt waren, läfst sich nicht blofs voraussetzen, sondern zuversichtlich behaupten. Der Cult des pythischen Apollon wurde gewifs erst in Folge von Einwanderungen aufgenommen, durch welche die altionischen Athener in nähere Verbindung mit den amphiktyonischen Hellenen traten, wenn man auch vielleicht annehmen darf, dafs sie diesen bisher ihnen fremden Gott nicht eigentlich als einen neuen betrachtet, sondern ihn mit einem ihrer alten Götter identificirt haben, dessen frühere Gestalt freilich dadurch ganz unkenntlich geworden ist[3]). — Der Dienst der Aphrodite Urania ist, nach der attischen Sage[4]), erst vom Könige Aegeus eingeführt worden. Der geschichtliche Kern der Sage ist, dafs er von demjenigen Theile des athenischen Volkes herrühre, dessen Repräsentant Aegeus ist, der mit der Insel Skyros in Verbindung gesetzt wird, wahrscheinlich weil er von dorther nach Attika gekommen war. Nach

---

1) Herodot. VII, 189. Von der Einführung des Boreascultes zu Thurii aus einem ähnlichen Grunde s. Aelian. V. H. XII, 61.

2) Vgl. Böckh, Staatsh. II S. 132. — In einer athenischen Inschrift aus der Zeit des pelop. Krieges, etwa Ol. 93, 3, wird ein θεὸς ξενικὸς ἐν — der Ortsname fehlt — als einer genannt, aus dessen Tempelschatz der Staat Geld angeliehen habe. Was für ein Gott dies gewesen sein möge, ist nicht zu ermitteln. Vermuthlich aber hatte er Cult und Heiligthum nicht in Athen selbst, sondern in irgend einem Demos, wie mehrere andere der in jener Inschrift genannten Götter: es war also kein Staatscult. Die Inschr. ist von Böckh in den Monatsber. der Berl. Ak. d. W. 1853 S. 557 ff. herausgegeben und erläutert. Sie steht auch bei Rangabé Ant. Hell. II no. 2253.

3) Vgl. d. Abh. de Apolline custode Athenarum, in m. Opusc. 1. S. 348. Welcker, Götterl. I, 492. II, 44.

4) Pausan. 1, 14, 7.

Skyros, wie nach Kythera und manchen andern Inseln, hatten aber phönicische Ansiedelungen oder Factoreien die himmlische Aphrodite gebracht, und in Attika selbst soll sie, bevor sie durch Aegeus allgemeinere Verehrung erhielt, schon in dem Demos Athmonon ein Heiligthum gehabt haben, dessen angeblicher Stifter, Porphyrion, der Purpurmann, mit Wahrscheinlichkeit auf Phönicier gedeutet wird. — Dafs der Cult des Dionysos nicht von jeher in Attika bestanden, sondern von dem benachbarten Böotien aus dorthin verpflanzt sei, ward ebenfalls von der Sage berichtet. Zuerst hatte er in dem Demos Ikaria Aufnahme gefunden; einen neuen Impuls zur Annahme des Cultes gab die früh mit Attika vereinigte, ursprünglich böotische Ortschaft Eleutherä: man nannte noch den Priester des Gottes, Pegasos, von dem dieser Impuls ausgegangen, und dessen Bestrebungen durch einen Ausspruch des delphischen Orakels unterstützt wären [1]. — Demeter und Kore wurden in den Staatscult gewifs erst seit der Vereinigung von Eleusis mit Athen aufgenommen; wie früh, läfst sich nicht ermitteln, doch, wie es scheint, schon vor der Wanderung der Ionier aus Attika nach Asien [2]. Und wenn überhaupt Staaten aus Vereinigungen mehrerer vorher getrennter Gemeinden erwuchsen, die ihre besondern und eigenthümlichen Culte hatten, so war es sehr natürlich, dafs manche dieser Culte vom Gesammtstaat angenommen und zu Staatsculten gemacht wurden, wenn man sie auch nicht alle in die Hauptstadt versetzte, sondern als Localculte in den verschiedenen Distrikten bestehn liefs, an denen sich aber dann der Gesammtstaat durch Theorien zu den Festen und auf mehrfache andere Weise betheiligte, wovon wir in dem Abschnitt über die Feste einige Beispiele anzuführen haben werden.

Nicht ohne grofsen Einflufs auf den Cultus mufsten nothwendig in der älteren Zeit die vielfachen Wanderungen der Völkerschaften sein, und wie sie die politischen Verhältnisse in den Landschaften änderten, ältere Einwohner vertrieben oder unterjochten, neue Stämme zur Herrschaft brachten, so auch in den

---

1) Pausan. 1, 2, 5. Gerhard, Ueb. die Anthesterien, Abh. d. Berl. Ak. d. W. 1858 S. 156, redet von einem Kekropischen Weingott in Attika, von dem wir andern nichts zu wissen bekennen. Was sich aber aufser dem oben Angegebenen von Andeutungen früher Aufnahme des Dionysoscultes in Attika findet, ist zusammengestellt und trefflich behandelt von O. Ribbeck, Anfänge u. Entwickel. des Dionysoscult. in A. Kiel 1869.

2) Vgl. Preller, Demeter und Persephone S. 29.

Gottesdiensten vielfache Veränderungen bewirken. Die Sieger brachten ihre Götter und Culte mit, die einheimischen wurden zurückgedrängt und verdunkelt Waren es auch nicht neue Gottheiten oder vorher unbekannte Götternamen, die die Eroberer ins Land brachten, so waren es doch verschiedene Auffassungen, andere Mythen, andere Gebräuche. Das Neue wurde möglichst mit dem Alten verschmolzen, und die wechselseitigen Einwirkungen des einen auf das andere bewirkten eine Menge theils mythologischer Fictionen theils religiöser Institutionen. Wie alte Gottesdienste durch die Wanderungen zurückgedrängt worden sind, bezeugt unter Andern Herodot: im Peloponnes, sagt er, war vormals der Dienst der Demeter Thesmophoros weit verbreitet, durch die eingedrungenen Dorier aber wurde er unterdrückt, und nur die Arkadier und wahrscheinlich auch die Messenier bewahrten ihn [1]). Von der Verschmelzung des Alten mit dem Neuen kann der Apollocult in Lakonien ein Beispiel geben, indem hier der dorische Lichtgott mit dem alteinheimischen Naturgott in den Hyakinthien und Karneen identificirt wurde. — Von Korinth deuten unverkennbare Spuren darauf, dafs hier früher Helios, der Sonnengott, in ähnlicher Auffassung wie anderswo Zeus, als der oberste Gott verehrt worden sei, woher auch die Stadt selbst vor Alters S t a d t d e s H e l i o s geheifsen haben soll [2]). Seitdem aber die Dorier zu Herrn von Korinth geworden waren, trat der Cult des Helios zurück, und die alten Mythen, welche die Wirkungen der Sonne in bedeutsamen Geschichten von seinen Thaten darstellten, wurden zu Sagen von Heroenthaten umgebildet, indem man Namen, die einst Beinamen des Sonnengottes gewesen waren, zu Namen heroischer Personen machte. Die Hauptfeste Korinths, soviel wir davon wissen, galten nun dem Poseidon, der Athene, der Artemis, der Hera; von einem Feste des Helios hören wir Nichts, nur von seiner Verehrung auf dem Akrokorinthos [3]). Aehnliches läfst sich von Elis sagen. Auch hier war unverkennbar einst Helios der Hauptgott gewesen: selbst den Namen Ἦλις oder, wie er im Munde der Einwohner lautete, ϝᾶλις, hat man von dem Namen des Sonnengottes abgeleitet [4]), und der König Augeias, der Leuchtende,

1) Herod. II c. 171: Sauppe, Ueb. d. Mysterieninschr. von Andania, Abh. d. Götting. Ges. d. Wiss. VIII S. 220.

2) Steph. Byz. unter Κόρινθ. Eustath. ad Il. II, 570. Vgl. auch m. Opusc. acad. II p. 191.

3) Curtius, Peloponn. II S. 533.

4) Lex. de spirit. p. 223 b. Lentz im Philol. Suppl. 1 p. 657. Vgl.

ist ein Sohn des Helios, wie auch seine Tochter Agamede, die Kräuter- und Zauberkundige (Il. XI, 740) der Medea, der Tochter des Sonnensohnes Aeetes entspricht; späterhin hat Helios nicht einmal unter den Zwölfgöttern zu Olympia seine Stelle bekommen, unter welche doch auch der Flufsgott Alpheus aufgenommen war, und Kronos, der einst, der Sage nach, sich mit dem Helios in die Herrschaft des Landes getheilt hatte[1]), fortwährend gezählt wurde. — Auch die Einverleibung einer eroberten Landschaft in das Staatsgebiet gab Veranlassung zu Neuerungen im Cultus, sei es dafs vorher unverehrte Götter aufgenommen und ihr Cult den Staatsculten einverleibt wurde, wie wir es oben von Attika nach der Einverleibung von Eleusis gesehn haben, sei es dafs man wenigstens neue Cultusformen und Gebräuche aufnahm. Die im eroberten Lande bestehenden Gottesdienste abzuschaffen würde man als eine Versündigung angesehn haben, die nicht ungestraft bleiben könnte; der siegende Staat fand eine Gewähr seiner Obmacht darin, dafs er sich auch die Gottheiten des besiegten Landes befreundete und ihre Culte aufnahm. Dies konnte auf zweierlei Arten geschehn, entweder so, dafs man Bild und Tempeldienst in die eigene Stadt verpflanzte[2]), wo dann aber an der alten Cultstätte doch noch ein localer Cult zurückzubleiben pflegte, oder so dafs man diese fortwährend als den eigentlichen Hauptsitz des Dienstes bestehen liefs, den man von der eigenen Stadt aus beschickte, bisweilen auch in der Hauptstadt selbst einen gleichen Cult einrichtete, der dann gleichsam als eine Filialanstalt von jenem anzusehen war. — Auch das geschah bisweilen, dafs ein bisher von einem andern abhängiger Staat, wenn er sich von diesem losmachte, doch den Cult, an welchem er in der Verbindung mit demselben Theil gehabt hatte, nicht aufgeben mochte, und ihn sich selbst mit Gewalt zu erhalten suchte. So machten

---

Müller, Proleg. S. 224. Duncker, Gesch. d. A. III S. 176. Das ist freilich eine sehr unsichere Vermuthung, und die andere Erklärung, der Name hänge mit ἕλος, *vallis*, zusammen und bedeute eigentlich Niederung, Curtius, gr. Etym. 1 S. 327 no. 530, hat mehr für sich.

1) Etymol. M. p. 426, 18, wo ein offenbar nicht zu dem Dodekatheon gehöriger gemeinschaftlicher Altar jener beiden Götter erwähnt wird.

2) Z. B. als die Kyzikener das besiegte Prokonnesos ihrem Gebiet einverleibten, versetzten sie auch das Bild der Göttermutter von Prokonnesos nach Kyzikus. Pausan. VIII, 46, 2., u. als die Argiver Mykene zerstörten, machten sie es ebenso mit dem Bilde der Hera, und wohl auch noch anderer Götter. Paus. II, 17, 5.

es z. B. die Aegineten. Sie waren Anfangs von ihrer Mutterstadt Epidaurus abhängig; nachher machten sie sich los, wollten aber doch den Cult der epidaurischen Gottheiten Damia und Auxesia nicht entbehren. Sie entführten deswegen ihre Bilder aus Epidaurus, stifteten ihnen auf ihrer Insel ein neues Heiligthum, und ordneten ihnen hier ein Fest an gleich dem, das sie früher zu Epidaurus gehabt hatten[1]). — Vielfache Veranlassungen zu Aenderungen der altherkömmlichen Gottesdienste ergaben sich ferner in den Staaten, die von Griechenland aus in der Fremde gestiftet wurden. Die Auswanderer nahmen natürlich ihre alten heimathlichen Culte auch in die neue Heimath mit sich, aber ganz so wie sie gewesen waren konnten diese selten bleiben. Meist waren die Auswanderer aus verschiedenen Staaten und Völkerschaften gemischt, wie es z. B. von den äolischen und ionischen Colonien namentlich bezeugt wird. Nahm nun jeder Bestandtheil seine Culte mit, so konnte es nicht fehlen, dafs dadurch in der neuen Niederlassung bald eine Vervielfältigung, bald eine Verschmelzung und Amalgamirung der Culte entstehen mufste. Von der Stiftung eines Cultes der Oikisten ist schon früher (S. 88) die Rede gewesen. Häufig wurden aber auch die in dem besetzten Lande vorgefundenen Culte angenommen, wobei denn in der Regel eine dem Polytheismus überall naheliegende Accommodation in den Vorstellungen stattfand. Man meinte in den Gottheiten des neuen Landes die eigenen wiederzufinden, nur von einer andern Seite aufgefafst, man benannte sie mit denselben Namen wie diese, und schlofs sich ihrem Cultus an, zum Theil mit so gewissenhafter Schonung des vorgefundenen, dafs man selbst die Priesterthümer unangetastet im Besitz der früheren Inhaber liefs. So waren die Branchiden bei Milet, ohne Zweifel ein alteinheimisches karisches Geschlecht, im Besitz des Heiligthums und Priesterthums eines Gottes, in dem die Griechen ihren Apollon zu erkennen glaubten[2]): die Ephesische Göttin ward für eine Artemis genommen und ihr Priesterthum nach sonst ganz ungriechischer aber hier

---

1) Herodot. V, 83. Damia und Auxesia werden mit Recht für gleichbedeutend mit Demeter und Persephone erklärt. Schol. zu Aristid. Panath. p. 598 Df. Preller 1 S. 588. Doch die Ableitung des ersten Namens von δᾶ=γῆ dürfte bezweifelt werden. Freilich auch die Meinung, die ich im Philol. XXI p. 597 vorgetragen finde, *Δαμία* sei = *Ζημία*, und bedeute die Strafende, Verderbende, ist mir nicht wahrscheinlich.

2) Vgl. Opusc. I p. 338.

vorgefundener Sitte von Eunuchen verwaltet. Auch dafs auf Samos die Hera als Hauptgöttin verehrt wurde, läfst sich, da sie sonst nirgends bei den Ioniern solche vorragende Stellung hatte, nur daraus erklären, dafs die Einwanderer hier einen vorgefundenen Cult angenommen haben[1].

Endlich veranlafsten hier und da mancherlei zum Theil ganz specielle und gelegentliche Ursachen, dafs entweder ganz neue vorher nicht übliche Culte eingesetzt, oder zu einem schon vorhandenen Cultus etwas Neues hinzugesetzt, oder ein Cult vor den andern bevorzugt oder gegen andere zurückgesetzt wurde. So z. B. wurde im zweiten messenischen Kriege einst eine Priesterin der Thetis, Namens Kleo, die ein Bild der Göttin bei sich hatte, von dem König Anaxander gefangen genommen und seiner Gemalin Läandris übergeben. Diese hatte ein Traumgesicht, in Folge dessen sie es bewirkte, dafs man auch in Sparta ein Heiligthum der Thetis stiftete, in welchem dann jenes Bild im Verborgenen aufbewahrt und verehrt wurde[2]. Ein Traumgesicht des Pindar soll auch Veranlassung zur Einführung des Cultus der Göttermutter in Theben gegeben haben, da das Orakel auf Befragen jenes Traumgesicht bestätigte[3]. Dem Gerüchte (der *φήμη*) weihten die Athener einen Altar wegen der wunderbar schnell kundgewordenen Nachricht von Kimons Siege am Eurymedon[4], und derselbe Sieg soll auch Veranlassung gegeben haben, der Friedensgöttin einen Altar zu weihen[5]. — Von Neuerungen im Cultus aus politischen Gründen kann das Verfahren des sikyonischen Tyrannen Klisthenes ein Beispiel geben[6]. Die Sikyonier hatten bisher den Adrastos, einen argivischen Heros — eigentlich einen zum Heros umgedeuteten Gott — hoch ver-

1) Vgl. Duncker, Gesch. d. Alterth. IV S. 104. Nach Athenae. XV, 12 p. 672 bestand der Cult der Hera auf Samos schon zur Zeit der Leleger. Was Welcker I S. 385 über die Einführung desselben durch die Epidaurier, die Prokles nach der Insel führte, vermuthet, beruht auf der Meinung, dafs jene Epidaurier dorischen Stammes gewesen seien. Es waren aber von Doriern verdrängte Ionier.

2) Pausan. III, 14, 4.

3) Schol. Pind. Pyth. III, 137.

4) Schol. Aeschin. in Timarch. p. 742.

5) Plutarch. Cim. c. 13. Dafs die Angabe des Corn. Nep. Timoth. c. 2 irrig sei, zeigt Böckh, Staatsh. II S. 131. Doch läfst sich aus Isokrates, de permut. § 110, schliefsen, dafs der Cult zu Thimotheus' Zeit stattlicher geworden sei. Vgl. Stark in Mem. dell' inst. d. corr. arch. II p. 255.

6) Bei Herodot. V, 67. Vgl. Duncker, Gesch. d. Alt. IV S. 43.

ehrt, und durch diese Verehrung ihre Angehörigkeit zu Argos bekannt. Dieses Band wollte Klisthenes zerreifsen und deswegen den Dienst des Adrastos in Sikyon ganz abschaffen. Er befragte darüber das Orakel zu Delphi; da aber von diesem sein Vorhaben gemifsbilligt wurde, so verfiel er auf den Gedanken, dem Adrastos zum Verdrufs einen andern Heros, der ihm verhafst wäre, in Sikyon einzusetzen, den thebanischen Melanippos, von welchem nach der Sage einst Adrastos besiegt sein sollte. Er wandte sich deswegen an die Thebaner mit der Bitte, ihm ihren Melanippos zu überlassen, und da ihm seine Bitte gewährt wurde, setzte er ihm in Sikyon einen feierlichen Cultus ein und liefs ihm alle die Ehren zukommen, die bisher dem Adrastos erwiesen waren, in der Hoffnung, wie der Berichterstatter sagt, dafs nun dieser wohl von selbst davon gehn würde, d. h. dafs die Sikyonier seiner nicht weiter achten würden. Auch den Cult des Dionysos setzte Klisthenes entweder zuerst ein, oder erhob ihn wenigstens zu höherer Geltung, indem er die Chöre, mit welchem bisher Adrastos geehrt worden war, auf jenen übertrug. Etwas ähnliches, Erhebung des Dionysosdienstes zu gröfserer Bedeutung, geschah um jene Zeit auch anderswo, und kann mit Recht als eine Wirkung der volksthümlichen Erhebung gegen die frühere Adelsherrschaft betrachtet werden, da Dionysos, ein ländlicher Gott, bisher mehr bei dem Landvolk als bei dem ritterlichen Adel in Ansehn gestanden hatte [1]).

So sehn wir also, dafs es in den griechischen Staaten niemals an mancherlei Aenderungen, nicht blofs in den Privatculten, sondern auch im Staatscultе gefehlt hat, trotz des allgemeinen Grundsatzes, dafs Festhalten an dem Altherkömmlichen das beste sei. Als einst das Orakel den Athenern auf ihre Anfrage, welche Cultusweisen sie beobachten sollten, den Bescheid gab, diejenigen, die ihnen von den Vorfahren überliefert wären, so entgegneten sie: auch von den Vorfahren seien die Cultusweisen vielfältig geändert worden [2]). Die darauf erfolgte Antwort des Orakels: sie sollten die besten beobachten, überliefs es offenbar ihnen selbst, sich so gut sie könnten darüber zu verständigen, welches die besten wären. Und wie sehr die Urtheile hierüber sich im Laufe der Zeit ändern mufsten, ist von selbst klar. So geriethen denn auch manche alte, einst hochheilig geachtete Culte, wenn sie auch nicht eingestellt wurden, doch in

1) Duncker a. a. O. S. 20 u. 334. 2) Cicero de legg. II, 16, 40.

Nichtachtung, und ein aufgeklärtes oder ungläubiges Geschlecht verlachte, was den Vorfahren ehrwürdig gewesen war. Im Zeitalter des Aristophanes nannte man das Altfränkische und Einfältige dipolienmäfsig (διπολιώδη)[1]: das alte Fest der Dipolien mit seinen symbolischen Gebräuchen schien lächerlich und abgeschmackt.

3. Der Cultus als Idololatrie.

Der Cultus der Griechen wie des antiken Heidenthums überhaupt wird gewöhnlich als Idololatrie oder Bilderdienst bezeichnet, und nicht mit Unrecht: denn es ist in ihm überall zu erkennen, wie der Mensch das Bedürfnifs gefühlt, sich die Gottheit, die er verehrte, durch ein sichtbares Bild zu vergegenwärtigen, und indem er seine Culthandlungen, Anrufungen und Opfer vor diesem darbrächte, sich gleichsam zu versichern, dafs die Gottheit der er sie weihte, sie wirklich auch wahrnähme. Es gab freilich eine Zeit, wo man noch keine Bilder hatte, vielleicht sich die Götter noch gar nicht unter bestimmten Gestalten vorstellte; aber das religiöse Bedürfnifs griff dann wenigstens zu irgend einem andern sichtbaren Gegenstande, den man zu der Gottheit in nähere Beziehung setzte oder in dem man etwas von ihrem Numen, ihrer ἐνέργεια[2]), zu erkennen glaubte: es gab statt der Bilder Symbole, und auch in späterer Zeit, als man schon Bilder hatte, blieben doch auch dergleichen Symbole immer in Ehren. Was man aber als Symbol der Gottheit betrachtete, oder worin man ihr Numen zu erkennen glaubte, das hing von mancherlei Ursachen ab, über welche im Einzelnen Rechenschaft zu geben uns jetzt unmöglich ist, und auch den Alten selbst nicht selten unmöglich gewesen sein würde. Es waren Gegenstände der verschiedensten Art, Thiere, Gewächse, Steine und Geräthe, an die sich die Vorstellung einer näheren

---

1) Aristoph. Nub. v. 984.

2) Dem lateinischen Worte, welches recht eigentlich die wunderbare Macht der Gottheit bezeichnet, vermöge deren sie durch einen blofsen Willensact ohne Anwendung äufserer Mittel die Natur zu bewegen und was sie will zu bewirken vermag (s. Anmk. zu Cic. de nat. deor. III, 39, 92), entspricht kein griechisches vollkommen. Der Begriff ist natürlich den Griechen nicht fremd, und in der hesiodischen Theogonie erscheint diese fernwirkende Kraft der Götter in der Hekate personificirt, abweichend freilich von den volksthümlichen Vorstellungen über diese. S. Opusc. ac. II S. 229 ff.

Beziehung zu dieser oder jener Gottheit knüpfte. Unter den Thieren waren es am häufigsten Schlangen, in welchen man entweder den Gott selbst, oder doch ein dämonisches im Dienst des Gottes stehendes Wesen verkörpert glaubte. Der Stadtgöttin Athene diente eine Schlange, in der man wohl den alten Gott oder Heros Erichthonios verborgen dachte, als Tempelhüter auf der Burg (*οἰκουρὸς ὄφις*), und empfing allmonatlich Honigkuchen zum Opfer. Als vor der Schlacht bei Salamis das Opfer unberührt gefunden wurde, so erkannte man darin ein Zeichen, dafs auch die Göttin selbst mit ihrem Tempelhüter die Burg verlassen habe [1]). Auch Demeter hatte zu Eleusis eine dämonische Schlange in ihren Dienst genommen. Sie hiefs die Kychreische, nach dem Salaminischen Heros Kychreus, der sie, wie spätere Erklärer deuteten, aufgezogen hatte, nach dem alten Glauben aber ohne Zweifel selbst in ihr verkörpert war [2]). Denn als in der Schlacht bei Salamis in der Flotte der Griechen eine Schlange erschienen, so belehrte sie das Orakel, dafs dies der Heros Kychreus gewesen sei [3]). Wie allgemein herrschend aber die Meinung war, dafs Heroen namentlich in Schlangengestalt zu erscheinen liebten, kann unter andern auch die Erzählung von dem spartanischen König Kleomenes zeigen [4]). Als dieser zu Alexandria getödtet und sein Leichnam ans Kreuz geschlagen war, so sah man nach wenigen Tagen eine grofse Schlange die den Leichnam umschlang und ihn vor Verletzungen durch andere Thiere schützte. Die Alexandriner glaubten darin einen Beweis zu sehen, dafs Kleomenes jetzt ein Heros sei, der in der Schlangengestalt seine vormalige Hülle behüte. — Ein Dämon in Schlangengestalt war der stadtbeschützende Sosipolis in Elis, der zu Olympia im Tempel der Ilithyia weilte, und dem die Priesterin Honigkuchen zur Speise und Wasser zum Bade hinsetzte [5]). Ganz besonders aber wurden dem Heilgott Asklepios dämonische Schlangen zugesellt, oder auch er selbst als in Schlangengestalt sich offenbarend gedacht [6]). Aus Allem erhellt, dafs man in den Schlangen Etwas zu finden meinte, wodurch sie vorzugsweise zu Trägern oder Verkörperungen eines gött-

---

1) Herodot. VIII, 41.
2) Strab. IX p. 393. Vgl. Preller, Mythol. 1 S. 493.
3) Pausan. I, 36, 1. 4) Plutarch. Cleom. c. 39.
5) Pausan. VI, 20, 2.
6) Vgl. Pausan. II, 11, 8. Aristoph. Plut. v. 703. Ovid. Metam. XV, 669. Valer. Max. I, 8, 2.

lichen Wesens geeignet erscheinen, besonders eines solchen, welches entweder, wie die Seelen der Heroen, im Innern des Erdbodens seinen Sitz hätte, oder durch tellurische Kräfte Segen und Gedeihen verlieh, nährende Frucht und heilende Kräuter wachsen liefs[1]. — Dafs aber auch in andern Thiergattungen Andeutungen dieser oder jener göttlichen Natur geahnt wurden, ist nicht blofs aus manchen mythischen Erzählungen zu erkennen, nach welchen die Götter gelegentlich diese oder jene Thiergestalt angenommen haben, sondern auch aus einzelnen noch in späterer Zeit vorhandenen Idolen, welche sie ganz oder theilweise in thierischer Bildung darstellten[2]. Zu Phigalia in Arkadien war das Bild der Göttin Eurynome mit menschlichem Oberkörper, unten aber mit einem Fischleibe: ebendort Demeter mit Kopf und Mähnen eines Pferdes[3]: Dionysos wurde vielfältig mit Stierhörnern, aber auch ganz in Stiergestalt gebildet, und als Stier angerufen[4]. Dafs ferner gewisse Thiere als dieser oder jener Gottheit besonders lieb gedacht werden, der Adler dem Zeus, der Pfau der Hera, der Löwe der Göttermutter, die Taube der Aphrodite, das Käuzchen der Athene, der Schwan dem Apollon, beruht wenigstens mitunter ebenfalls auf der Ahnung einer näheren Beziehung zwischen dem Wesen des Gottes und der Natur jener Thiere, obgleich vielfältig auch andere zufällige und äufserliche Veranlassungen obwalteten, die wir freilich selten zu erkennen und nachzuweisen im Stande sind. Bisweilen scheint der Grund blofs in dem Namen zu liegen, wie z. B. wenn der Fisch *τρίγλη* der dreigestalteten Hekate, der *Κίθαρος* dem die Kithara spielenden Apollon, der *Βόαξ* dem Götterherold Hermes zugewiesen wird[5]. — Aehnlich verhält es sich mit den Gewächsen, unter welchen ebenfalls einige dieser, andere jener Gottheit besonders lieb waren, wie die Eiche dem Zeus, der Lorbeer dem Apollon, der Oelbaum der Athene, die Myrte der Aphrodite, die Pappel dem Herakles[6], Auch hier

1) Plin. H. N. XXIX, 4, 22.

2) Vgl. was Müller, Proleg. S. 262, von Spuren alter Thiersymbolik in Götterbeinamen und mythischen Erzählungen zusammengestellt hat. Ueber die bei Götterbildern angebrachten Thiersymbole S. Wieseler, Götting. Nachr. 1855 S. 1826.

3) Pausan. VIII, 41, 6. 42, 3 ff.

4) Athenae. XI, 51 p. 476. A. Plutarch. de Is. et Os. c. 35. Quaest. gr. no. 36.

5) Athenae. VII, 126 p. 325.

6) Vgl. Plin. H. N. XII, 1. Phaedr. Fab. III, 7.

lag die Veranlassung oft in äufserlichen Umständen, z. B. dem häufigen Vorkommen eines Gewächses in der Nähe eines Heiligthums[1]; aber oft mochte auch die Beschaffenheit des Gewächses in einer gewissen näheren Beziehung zu dem Wesen und Wirken dieser oder jener Gottheit zu stehen scheinen, weswegen denn auch manche Pflanzen nach Götternamen benannt[2]) und Mythen von Verwandlungen, wie des Hyakinthos, der Daphne, in Gewächse gedichtet worden sind. Ganz besonders aber waren ausgezeichnete Bäume oder Haine wohl geeignet, den empfänglichen Sinn jener Alten anzuregen und eine Ahnung göttlicher Nähe in ihnen zu erwecken, weswegen denn auch diese als die geeignetsten Stätten des Cultus angesehen wurden[3]). Bekanntlich nahm man auch besondere Gottheiten der Bäume und anderer Gewächse an, Dryaden oder Hamadryaden und Agrostinen, die zu den Nymphen gehören, und in den Bäumen wohnend gedacht wurden, mit denen zugleich sie entstanden und vergingen[4]). Wer sich über das Verhältnifs dieser zu den höheren Gottheiten, denen ein Baum oder Hain geweiht war, Rechenschaft geben wollte, dem lag es nahe sie sich als deren Dienerinnen zu denken, denen die Pflege jener Bäume und Haine besonders anbefohlen war.

Die gewöhnlichsten Symbole, an die der Cultus sich anschlofs, waren in der ältesten Zeit heilige Steine, und zwar rohe und unbearbeitete (λίϑοι ἀργοί). Von einigen solcher Steine wird ausdrücklich bezeugt, dafs sie vom Himmel gefallen, also Meteorsteine waren, und es läfst sich leicht begreifen, wie man geneigt gewesen sei in diesen etwas Göttliches zu finden[5]). Einmal aber an den Glauben an heilige Steine gewöhnt trug man

1) Pausan. II, 17, 2, von dem Asterion, einem Kraut, welches in der Nähe des Tempels der Hera bei Mykene häufig wuchs, und deswegen der Göttin besonders genehm schien. Auf ähnlichem Grunde beruht wohl, dafs auf Lesbos die Tamariske dem Apollon geheiligt war, und er selbst auch *Μυρικαῖος* hiefs. Schol. Nicand. Ther. v. 613.

2) Vgl. Sprengel, Gesch. der Botanik 1 S. 30.

3) Vgl. unten Cap. 4 zu Anf. Was aber vor Kurzem über den Baumcultus der Hellenen (von C. Boetticher. Berl. 1856.) vorgebracht worden ist, geht weit über das gebührende Mafs hinaus, und verfolgt einen an sich und in gehöriger Beschränkung nicht unrichtigen Gedanken mehr mit einseitigem Eifer als mit besonnener Kritik.

4) Vgl. Opusc. acad. II p. 127 ff. Ovid. Met. VIII, 771.

5) Der Meteorstein, der bei Aegospotamoi vor der Schlacht vom Himmel gefallen war, wurde von den Chersonesiten noch zu Plutarchs Zeit für heilig gehalten und verehrt. Plut. Lys. c. 12.

ihn dann auch auf manche andere über, die mit jenen Meteorsteinen in Form, Farbe u. dgl. Aehnlichkeit haben mochten. Pausanias fand zu seiner Zeit heilige Steine, theils ganz unbearbeitete, theils cubisch, pyramidalisch, konisch geformte, noch in mehreren Tempeln als Gegenstände religiöser Verehrung. Zu Thespiä war im Tempel des Eros ein unbearbeiteter Stein das älteste und heiligste Symbol für den Cultus[1]), zu Orchomenus im Tempel der Charitinnen drei vom Himmel gefallene Steine[2],) ein unbearbeiteter Stein im Tempel des Herakles zu Hyettos in Böotien[3]). Dreifsig Steine von viereckiger Form galten zu Pharä in Achaia als Symbole von ebensovielen Göttern, und waren Gegenstände der Verehrung, und ein pyramidenförmiger Stein von geringer Gröfse ward zu Megara als Symbol des Apollon mit dem Beinamen Karinos betrachtet[4]). Unter der Gestalt einer Pyramide wurde der Zeus Meilichios, und unter der Gestalt einer Säule die Artemis Patroa zu Sikyon verehrt[5]); auch zu Delphi wird einer Säule statt eines Bildes des Apollon gedacht[6]), und der Apollon Agyieus wie Hermes als Wegegott wurden auch in späterer Zeit meist nicht durch Bilder dargestellt, sondern durch kegelförmige Säulen angedeutet. — An manchen Orten betrachtete man Holzstücke als Symbole und Unterpfänder göttlicher Nähe, wie auf der Insel Ikaros beim Cult der Artemis, und zu Thespiä bei dem der kithäronischen Hera, die durch einen ausgehauenen Baumstamm dargestellt wurde. Auch auf Samos hatte man statt eines Bildes der Hera früher nur ein Brett gehabt[7]). Die Dioskuren wurden in Sparta durch zwei Balken repräsentirt, die durch ein Querholz verbunden waren[8]), und den Hermes oder den Dionysos vergegenwärtigte oft nur ein Phallos, als Symbol der zeugenden Kraft[9]). Anderswo diente ein Speer oder Scepter als Symbol der speer- und sceptertragenden Götter, und in Chäronea hatte man das Scepter des Agamemnon, ein Werk des Hephästos, vom Zeus einst dem Pelops und seinem Geschlechte verliehen, welches man, da es irgend-

1) Paus. IX, 27, 1. Der Eros des Praxiteles war nur ein Anathem und stand gar nicht im Tempel, sondern im Theater. Athenae. XIII, 59 p. 591.
2) Id. IX, 38, 1. 3) Id. IX, 24, 3.
4) Id. VII, 22, 4. I, 44, 2. 5) Id. II, 9, 6.
6) Eumelus bei Clem. Alex. Strom. I p. 419 Pott.
7) Clem. Alex. Protr. I, 46 p. 40. Das Holzbild von Smilis wurde gegen Ende der 30er Olymp. aufgestellt. Urlichs Anfänge der Künstlergesch. 5. 29. 8) Plutarch. de frat. am. c. 1. 9) Pausan. VI, 26, 5.

wo gefunden und an gewissen Zeichen erkannt war, als ein Unterpfand göttlichen Schutzes für die Stadt betrachtete und täglich vor ihm opferte[1]).

Im frühesten Alterthum, solange man noch nicht gewohnt war, sich die Götter unter bestimmter menschenähnlicher Gestalt vorzustellen, leisteten solche Symbole dem religiösen Bedürfnifs Genüge; je mehr aber die anthropomorphistische Vorstellungsweise herrschend wurde, — und das war lange vor Homer und Hesiod, die Herodot für ihre Urheber zu halten scheint[2]), — desto natürlicher war es auch, dafs man jenen Symbolen wenigstens eine Andeutung der Menschengestalt gab. Bei einem schwieriger zu behandelnden Material, wie der Stein war, beschränkte man sich lange Zeit, nur einzelne charakteristische Theile menschenähnlich anzubringen, also vor allen den Kopf, dazu etwa Arme oder wenigstens Hände, die man auch wohl mit einem oder dem andern Attribut versah[3]), bei Gottheiten, die man als Inhaber zeugender Naturkraft betrachtete, einen Phallus, an eine runde oder eckige Säule angefügt. Dergleichen Bilder waren auch noch in späterer Zeit, als man schon längst vollkommene Abbildungen der ganzen Gestalt zu machen im Stande war, doch für manche Gottheiten und zur Aufstellung an manchen Plätzen fortwährend beliebt: man nennt sie meistens Hermen, weil vorzugsweise Hermes so dargestellt wurde. Es gab aber auch Dionysoshermen und Hermathenen, Hermeraklen, Hermopane, welche den Kopf einer Athene, eines Herakles, eines Pan auf derselben Säule mit dem des Hermes zeigten[4]). — In Holz, dessen Bearbeitung leichter war, unter-

---

1) Paus. IX, 40, 11. 12. — In Sikyon hatte man Agamemnons Schild und Schwert im Tempel des Apollon, ebendort auch die Lanze des Meleagros, die Flöte des Marsyas und eine Anzahl anderer Dinge anderswo, die indefs nicht als Cultgegenstände sondern nur als merkwürdige Reliquien den Gläubigen gezeigt wurden. S. Pausan. II, 7, 8. Ampel. c. 8. Von dergleichen vgl. Lobeck Agl. p. 52, Urlichs Skopas p. 11 u. meine Opusc. ac. II p. 204. 5, wo das über die Verwandlung der Gebeine des Geryones in die des Hyllus Erwähnte zeigen kann, wie die alten Exegeten sich zu helfen wufsten, wenn es auch mit der von Boccaccio Decam. VI, 10 erzählten Geschichte von den statt der Federn aus den Flügeln des Engels Gabriel substituirten Kohlen vom Roste des heil. Laurentius sich nicht messen darf.

2) Herod. II, 53.

3) Der amykläische Gott, den man Apollon nannte, war eine Säule mit Kopf, Händen und Füfsen, nicht Armen und Beinen; in der einen Hand eine Lanze, in der andern einen Bogen haltend. Paus. III, 19, 2.

4) Vgl. Müller Archäol. § 383, 3. Cic. Attic. I, 1 extr. et 4, 3. 10, 3. Bekker. Anecd. III p. 1198.

nahm man es früher die ganze Gestalt darzustellen, so roh und unvollkommen die Nachbildung auch anfänglich ausfiel. Die Legenden legten einigen solcher alten Holzbilder selbst einen übermenschlichen Ursprung bei: sie sollten vom Himmel herabgefallen sein (ξόανα διιπετῆ). Solche Legenden konnte der Aberglaube erzeugen, wenn die Herkunft eines alten Bildes unbekannt war, sie konnten aber auch von denen, die das Bild aufstellten, geflissentlich erdichtet werden, um ihm in den Augen der Gläubigen eine gröfsere Heiligkeit zu verschaffen. Vom Himmel gefallen sein sollte z. B. das alte Bild der Stadtgöttin auf der Burg zu Athen, und andere Palladien an andern Orten[1]; auch das Bild der taurischen Artemis war, nach Euripides[2], ein solches, und in Ephesus hatte man aufser dem grofsen Cultbilde der Göttin noch ein anderes, vom Himmel gefallenes[3]. Zu Paträ in Achaia bewahrte man ein Dionysosbild, welches für ein Werk des Hephästos galt, also ebenfalls vom Himmel herstammte, und einst vom Zeus dem Dardanus geschenkt, bei der Eroberung Troia's aber vom Eurypylus erbeutet und dann nach Achaia gerathen sein sollte[4]; ein anderes Dionysosbild himmlischen Ursprungs war zu Argos, welches man bei der Rückkehr von Troia in einer Höhle auf Euböa gefunden hatte[5]. — Andere, wenn auch nicht vom Himmel gefallene, doch uralte Holzbilder gab es noch zu Pausanias' Zeit an manchen Orten, eine Aphrodite auf Delos, eine Athene zu Knossos, eine Britomartis zu Olus auf Kreta, einen Herakles zu Theben, einen Trophonius zu Lebadea, welche sämmtlich für Werke des mythischen Dädalus galten[6], also aus einer Zeit stammen sollten, wo die Menschen den Göttern noch näher gestanden, als das spätere Geschlecht. So unvollkommen dergleichen alte Bilder auch von Seiten der Kunst waren, so fühlten sich doch die Gläubigen vor ihnen von einer Ahnung des Göttlichen ergriffen, und mehr als vor manchen neueren, die in künstlerischer Hinsicht unendlich höher standen[7]. Denn dafs auch diese, mit ihrer noch so vollkommenen Darstellung der menschlichen Gestalt, doch nicht für wirklich entsprechende Abbilder der Götter gehalten werden dürften, fühlte man wohl, und in diesem Gefühl gab man denn auch wohl solchen Bildern den Vorzug, die darauf gar keinen Anspruch

1) Pausan. I, 26, 6. Etymol. M. u. d. W. Tzetz. ad Lycophr. v. 355.
2) Iphig. Taur. v. 951. 3) Act. Apostol. c. 19, 35.
4) Pausan. VII, 19, 6. 5) Id. II, 23, 1.
6) Id. IX, 40, 3. 7) Id. II, 4, 5, Porphyr. de abst. II, 18.

machten, sondern nur symbolisch das eigentlich Undarstellbare andeuteten, zum Theil sogar, um bedeutsam zu sein, mit absichtlicher Abweichung von der Menschengestalt und mit Nachwirkung früherer vielmehr theriomorphischer als anthropomorphischer Vorstellungen, wie z. B. die pferdeköpfige und mähnentragende Demeter oder die fischleibige Eurynome zu Phigalia, ein Zeus mit drei Augen zu Argos[1]), ein Apollon mit vier Händen und vier Ohren in Lakonien[2]). Jene neueren Bilder, die diese Art von mystischer Bedeutsamkeit verschmähten, suchten dafür durch Idealisirung der Menschengestalt in einer dem Wesen der Gottheit angemessenen Form zu entschädigen, und dafs die alten Künstler in dieser Richtung das Höchste geleistet haben, was überhaupt die Kunst vermag, ist allgemein anerkannt. Ein Bild des Zeus, wie es Phidias schuf und zu Olympia aufstellte, war wohl geeignet den Beschauer mit Ehrfurcht und Ahnung der Majestät und Güte des Gröfsten und Besten, des Vaters der Götter und Menschen zu erfüllen[3]), und eine Gestalt wie die des vaticanischen Apollon macht es uns begreiflich, was Aristoteles sagt: wenn uns jemals ein Mensch begegnete von solcher Gestaltung, wie die Bildhauer uns die Götter darstellen, es ist kein Zweifel, dafs Alle bereit sein würden ihn als ein Wesen höherer Art zu verehren und ihm zu dienen[4]). Wir dürfen es wohl ein religiöses Gefühl nennen, welches die Künstler beseelte, wenn sie die Bilder der Götter in idealer Schönheit darzustellen strebten: es war die Ueberzeugung, dafs die Götter bei ihrer Menschenähnlichkeit doch übermenschlichen Wesens seien und wie in allen andern Eigenschaften so auch in der Schönheit das Mafs der Sterblichen weit überragten, wie dies ja auch die homerischen Gedichte aussprechen, und Heraklit gesagt hat, dafs der vollkommenste Mensch im Vergleich zu der Gottheit, wie in allen andern Stücken, so auch in der Schönheit nur ein Affe sei[5]). Und wenn nun der Anthropomorphismus die Religion des Künstlers zu jenem Streben nach idealer Darstellung anregte, so dürfen wir uns überzeugt halten, dafs auch die in diesem Sinne geschaffenen Kunstwerke in den Seelen empfänglicher

1) Pausan. II, 24, 4.
2) Zenob. Proverb. I, 54.
3) Vgl. Liv. XLV, 28: *Aemilius Paullus Jovem velut praesentem intuens animo commotus est.* Quintil. XII, 10, 9: *cuius pulchritudo adiecisse aliquid etiam receptae religioni videtur.*
4) Aristot. Polit. I, 2.
5) Hom. Od. V, 211. 216. Heraclit bei Plat. Hipp. mai. p. 289 B.

Beschauer die entsprechenden Empfindungen erweckten, wie es ja auch ausdrücklich bezeugt ist. In solchem Sinne ist es wohl erlaubt die Religion der Griechen eine Kunstreligion zu nennen, und nur das ist zu mifsbilligen, wenn man sie lediglich aus diesem Gesichtspunkt betrachtet[1]) und damit ihr eigentliches und ursprüngliches Wesen zu begreifen meint, welches vielmehr in Naturvergötterung bestand und deswegen auch Götter hatte, die nach keinem sittlichen Mafsstabe zu messen waren, woher denn auch die Künstler nicht blofs zu solchen Werken, die durch den Ausdruck sittlicher Schönheit und Würde eine veredelnde und erhebende Wirkung ausüben konnten, sondern auch zu solchen veranlafst wurden, deren Schönheit von anderer Art war und auf andere Weise wirkte. Es wird berichtet, wie Götterbilder durch ihren Reiz in unreinen Gemüthern auch gemein sinnliche Regungen erweckt haben[2]); und wenn davon auch nur vereinzelte Beispiele vorkamen, allzugrofs werden wir uns auch die Zahl derer nicht vorstellen dürfen, welche für die veredelnden Einwirkungen einer sittlichen Schönheit empfänglich waren. Auf die Masse des Volkes war diese Einwirkung schwerlich grofs und nachhaltig; sie wurde durch andere Interessen überwogen.

Die ältesten Götterbilder waren, wie gesagt, Holzbilder. Auch in späteren Zeiten wurde dieses Material keinesweges gänzlich verschmäht: Pausanias nennt namentlich Ebenholz, Cypressen, Cedern, Eichen, Lotos, Smilax, und führt als singuläres Beispiel das Hermesbild zu Kyllene in Arkadien an, welches aus Thyonholz war[3]). Die Wahl der Holzart wurde, wenigstens öfters, nicht blofs durch Dauerhaftigkeit oder Kostbarkeit, sondern auch durch gewisse Beziehungen bestimmt, in welchen der Baum zu der Gottheit stand. So war z. B. auf Naxos das Bild des Dionysos Bakcheus, oder wenigstens das Antlitz, aus Weinrebenholz, das des Dionysos Meilichios aus Feigenholz, weil man unter jenem Namen den Weingott, unter diesem den Geber des Feigen-

1) Vgl. Jahrb. f. Philol. 1863 II S. 84.

2) Plin. H. N. XXXVI, 5 p. 633 Gr. Lucian. amor. c. 13. 15 ff. imag. c. 4. Athenae. XIII, 84 p. 605. Aelian. V. H. IX, 39. Philostr. vit. Apoll. VI, 40. Vgl. Meineck. ad Philem. fr. p. 409.

3) Pausan. VIII, 17, 2. — Thyon ist nach Einigen der sog. Lebensbaum; nach Schneider ist es nicht sicher zu ermitteln. Lotos ist ein von Linné Celtis australis genannter Baum mit sehr hartem Holz, aus dem namentlich auch Flöten gemacht wurden. Smilax ist der Taxusbaum. — Im Allgem. zu vergleichen ist J. H. Schubert's Abh. Ueber die von den griechischen Künstlern bearbeiteten Stoffe, im N. Rhein. Mus. XV S. 84 ff.

baums verehrte[1]). Ein Bild des Asklepios zu Sparta war aus dem Holz einer Weidenart, Agnos, die man als diesem Gotte besonders werth ansah[2]). Als die Epidaurier der Damia und Auxesia einen Cult einrichteten und Bilder der beiden Göttinnen aufstellen wollten, so fragten sie bei dem delphischen Orakel an, ob sie diese aus Erz oder aus Marmor machen lassen sollten, das Orakel aber antwortete, sie sollten Olivenholz dazu wählen, und sie erbaten sich nun dies aus Attika, weil sie die dortigen Oelbäume für besonders heilig hielten[3]). Indessen sind der Beispiele dieser Art doch zu wenige, als dafs wir solche Rücksichten als Regel ansehen könnten. — Erzbilder hatte man nicht vor der 50. Olympiade. Das älteste unter allen war ein Bild des Zeus zu Sparta, aber noch nicht gegossen, sondern aus gehämmerten Stücken zusammengesetzt[4]). Der Verfertiger war Learchos aus Rhegion, ein Schüler des Dipönus und Skyllis, die um Ol. 50 lebten. Auch vergoldete Erzbilder werden erwähnt[5]). — Marmorbilder, nicht mehr blofs Säulen oder Hermen, sondern ganze Gestalten, wurden weit früher, schon seit den ersten Olympiaden gearbeitet. Nicht selten wurden auch Götterbilder aus Holz und Marmor zusammengesetzt, indem man an einen hölzernen Rumpf Kopf, Arme und Füfse von Marmor ansetzte. Solche Bilder heifsen Akrolithen. Oefters endlich wurde ein Kern von Holz mit Elfenbein und Gold überzogen, χρυσελεφάντινα ἀγάλματα[6]). In dieser Weise arbeitete der gröfste Götterbildner Phidias seine Colossalstatuen der Pallas Parthenos auf der Burg zu Athen, des Zeus im Tempel zu Olympia, und andere. — Sehr häufig endlich waren auch Götterbilder von Thon[7]), jedoch meist nicht sowohl für den öffentlichen als für den Privatcultus bestimmt, für welchen bisweilen auch Wachsbilder dienten. Gemälde als Cultusbilder in Tempeln aufzustellen war nicht Sitte[8]), so häufig sie auch als Anathemata, als Weihgeschenke zum Schmuck der Heiligthümer vorkamen. Nur der im Hause

1) Athenae. III, 14 p. 78.
2) Pausan. III, 14, 7. Schol. Nicand. Theriac. v. 861, wo ῥάμνος genannt wird, nach P. nicht eben von ἄγνος verschieden.
3) Herod. V, 82. 4) Pausan. III, 17, 6.
5) Polyaen. VII, 35, 2. 6) Vgl. Müller, Archäolog. § 82 ff.
7) Z. B. zu Tritäa die Bilder der gröfsten Götter. Pausan. VII, 22, 6.
8) Alle Stellen, die von C. J. Ansaldus, diss. de sacro et publ. ap. ethnicos pictarum tabularum cultu. Venet. 1753. dafür angeführt werden, beziehen sich nur auf anathematische Tempelbilder.

geübte Privatgottesdienst mochte sich wohl auch mit einem gemalten Bilde der Gottheit begnügen.

Der allgemeine Name für die in den Heiligthümern aufgestellten Cultbilder ist ἄγαλμα[1]), welcher keinesweges blofs für die auf Schönheit Anspruch machenden Kunstwerke der späteren Zeit, sondern auch für die rohen und ungestalten Arbeiten der früheren Periode gebraucht wird. Er deutet nicht sowohl dies an, dafs man durch die Bilder das Heiligthum zu schmücken, als dafs man die Götter durch sie zu ehren und zu erfreuen meinte[2]), und dies geschah denn auch bei den unschönsten Holzbildern dadurch, dafs man sie auf mannichfache Art ausschmückte, sie bemalte, bekleidete, mit allerlei zum Theil sehr kostbarem Putz versah[3]), ganz so wie es heutzutage in katholischen Kirchen mit den Marien- und Heiligenbildern zu geschehen pflegt. Sie hatten ihre förmliche Garderobe, und ein oft zahlreiches Cultpersonal hatte ihre Toilette zu besorgen.

Ein Bild, welches als Gegenstand des Cultus dienen sollte, mufste dazu mit gewissen Cärimonien eingeweiht werden, über die es sehr specielle Vorschriften gegeben zu haben scheint[4]), von denen jedoch keine genaueren Angaben auf uns gekommen sind. Der griechische Ausdruck, ἱδρύειν, ἵδρυσις, besagt buchstäblich nichts weiter als die Aufstellung oder Einsetzung des Bildes an die Stelle, wo es verehrt werden soll, und unsere Zeugnisse lehren uns nur, dafs dabei Opfer angestellt wurden, die

---

1) Ein Holzbild heifst eigentlich ξόανον. Auch βρέτας, was in classischer Prosa nicht vorkommt, scheint von Holzbildern verstanden werden zu müssen, und ist schwerlich, wie die Grammatiker meinen, von βροτός abzuleiten. Ob vielleicht von ῥέθος (also eigentlich Fρέθας), ein mit Gliedern und Antlitz versehenes Bild, im Gegensatz gegen die ehemaligen formlosen Symbole ??. Von Ableit. aus dem Skr. s. Overbeck, üb. d. Bed. d. gr. Götterbild. Bericht. d. Sächs. Ges. d. W. XVI S. 248. — Ein Tempelbild heifst auch ἕδος. Welck. Syllog. epigr. p. 4. Götterlehre II S. 122. Etwa als Sitz eines Numen?

2) Lex. Seguer. p. 328, 9: ἀγῆλαι, τιμῆσαι τὸν θεόν. Plat. Legg. XI, 11 p. 930: τῶν θεῶν ἀγάλματα ἱδρυσάμεθα, οὓς ἡμῖν ἀγάλλουσι καίπερ ἀψύχους ὄντας ἡγούμεθα τοὺς ἐμψύχους θεοὺς πολλὴν διὰ ταῦτ εὔνοιαν καὶ χάριν ἔχειν. — Auch ein geschmücktes Opferthier ist ein ἄγαλμα für den Gott. Hom. Od. III, 438. und die Gaben, die den Verstorbenen ins Grab mitgegeben werden, heifsen bei Eurip Herc. fur. 702 u. Alcest. 613 νεκρῶν ἀγάλματα. Im allg. vgl. Ruhnk. ad Timae. p. 5.

3) Vgl. Müller, Archäol. § 69.

4) Dergleichen Vorschriften enthielt z. B. das ἐξηγητικόν des Antikleides, aus welchem Athenaeus XI p. 473 E Einiges mitgetheilt hat. Vgl. Vandale de orac. p. 624. 5. Wolff ad Porphyr. p. 207.

ohne Zweifel nach Beschaffenheit des Gottes oder des Cultus verschieden waren. Galt es einem der geringeren Götter oder einem häuslichen Cultus, so mochten unblutige Opfer genügen, und es werden namentlich Töpfe mit gekochten Hülsenfrüchten erwähnt [1]). Bei der Einsetzung eines Zeus Ktesios, d. h. des Schützers und Mehrers der Habe, der mit häuslichem Cult in den Vorrathskammern verehrt wurde [2]), wobei aber ein eigentliches Bild des Gottes nicht üblich war, wurde ein neuer noch ungebrauchter Kadiskos, thönernes Gefäſs mit einem Deckel, gebraucht, dessen Henkel man mit weiſser Wolle umwand. Der Weihende umband, wie es scheint, seine rechte Schulter und seine Stirne mit wollenen Fäden, und that dann in das Gefäſs ein Gemisch von allerlei Früchten mit reinem Wasser und Oel hinein, welches Ambrosia genannt wurde [3]). Die Einsetzung eines gröſseren Gottes für den öffentlichen Cultus wurde mit feierlichen Processionen vorgenommen, indem man das Bild unter Fackelschein und mit Gesängen an die bestimmte Stelle brachte und vor ihm opferte. In Athen war es Gebrauch, daſs dabei ein mit Weizen und Honig gefülltes Gefäſs dem Opferthier aufgesetzt wurde [4]). Es ist aber ohne Zweifel anzunehmen, daſs man die Aufstellung nicht werde vorgenommen haben, ohne sich vorher sei es durch Befragung des Orakels sei es durch andere Zeichen vergewissert zu haben, daſs die Gottheit diese Aufstellung ihres Bildes auch gutheiſse, und geneigt sei die ihr vor demselben erwiesene Verehrung anzunehmen und den Verehrenden ihre Gnadenerweisungen zukommen zu lassen. In späteren Zeiten ist mehrmals von einer *τελεστική*, einer theosophischen Lehre von der Einweihung der Götterbilder die Rede [5]), welche angab, mit welchen Cärimonien man sie zu weihen, und was für symbolische Zeichen, Attribute und Charaktere man an ihnen anzubringen habe, damit

---

1) Schol. Aristoph. Plut. 1199, Pac. 920.

2) Es gab aber auch öffentliche Tempel oder wenigstens Altäre des Zeus Ktesios. Pausan. 1, 31, 2. Antiphon 1 § 16.

3) Athenae. a. a. O. Doch ist die Angabe wegen der verderbten Lesart der Stelle nicht deutlich.

4) Phot. unt. *ὄμπην*, wo ich *ἐπιθέντες τῷ ἱερείῳ* für *τὸ ἱερεῖον* lese. — Was sonst von Bötticher in der Tektonik (und jüngst im Philol. XVIII S. 579) und nach ihm von Petersen in d. Ztschr. f. d. AW. 1857 S. 324 ff. über die Gebräuche bei der *ἵδρυσις* vorgebracht worden, ist unbrauchbar, da es theils auf römischen, nicht griechischen, oder wenn auf griechischen Quellen, doch nur auf solchen der spätesten Zeiten beruht.

5) Procl. in Timae. IV, 240. 287. Theol. 28 p. 70. Euseb. pr. evang. V, 12. Lobeck. Agl. p. 108 u. 729 f. Wolff ad Porphyr. Excurs. III.

sie vom göttlichen Numen erfüllt würden und sich dann ihren Verehrern, namentlich z. B. durch Offenbarungen, wirksam erwiesen. Diese Telestik gehört nun freilich erst den spätesten von theurgischem Aberglauben erfüllten Zeiten an; aber dafs auch in der classischen Zeit dem Volksglauben die Cultbilder für etwas mehr als für blofse Symbole und Erinnerungsmittel an die Gottheit galten, ist aus vielen Zügen unverkennbar. Die Verständigen mochten sie so betrachten[1]; das Volk meinte in den Bildern, wenn auch nicht die Götter selbst, doch wenigstens etwas Göttliches zu besitzen. Ein göttliches Numen erfüllte sie und übte von ihnen aus seine Wirkungen, so dafs, wo die Bilder waren, auch die Gottheit mit ihrer Kraft gegenwärtig war. Pausanias sagt von einem Bilde des Apollon bei Magnesia am Mäander, dafs es Kraft habe zu jeglichem Werke[2]; zu Pallene hatte man ein altes Holzbild der Athene, welches ebenfalls, aber nur zum Unheil, kräftig war. Gewöhnlich stand es unberührt im verschlossenen Heiligthum: wenn es aber einmal von der Priesterin aufgenommen und herausgetragen wurde, so schaute Keiner es an, sondern alle wandten sich ab; denn sein Anblick war nicht blofs den Menschen verderblich, sondern machte auch die Bäume unfruchtbar, und die Früchte fielen ab wohin es getragen wurde[3]. Aus diesem Glauben an die in den Bildern gegenwärtige Kraft der Gottheit erklärt es sich auch, dafs man das Wohl und Wehe des Staates an den Besitz gewisser Götterbilder geknüpft glaubte. Diesem Glauben entsprechend dichtete Sophokles in einer Tragödie, ξοανηφόροι, dafs die Götter, als Troia's schicksalsbestimmte Eroberung bevorstand, ihre Bilder selbst aus der Stadt hinweggetragen, zum Zeichen dafs sie ihr nun nicht mehr schützend nahe sein würden[4]. Als die Epheser vom Krösus belagert wurden, so verbanden sie die Stadtmauer durch Stricke mit dem Tempel der Artemis, um sie desto sicherer dem Schutz der hier gegenwärtigen Gottheit anzuempfehlen[5]. Auch legte man hier und da den Götterbildern Fesseln an, um so die Gottheit festzuhalten[6]. Dafs ferner die Götterbilder weinten, schwitzten

1) Vgl. Max. Tyr. diss. VIII, 2. Cic. d. n. d. I, 27, 77. Boissier, Etudes sur Varron p. 272.
2) Pausan. X, 32, 4.
3) Plutarch. Arat. c. 32.
4) Schol. Aesch. Sept. ctr. Theb. v. 310.
5) Herod. 1, 26.
6) Schol. Pind. Ol. VII, 95. Macrob. Sat. I, 8. Lobeck. p. 275.

u. dgl.[1]), kam im Alterthum ebensogut vor, als dergleichen heutzutage hier und da von den Heiligen- und Muttergottesbildern gesagt wird. Und wie auch Verständige diesen Glauben des Volkes von der in den Bildern gegenwärtigen Gottheit bisweilen zu benutzen wufsten, kann das Beispiel des Epaminondas zeigen welcher vor der Schlacht bei Leuktra einem in der Nähe befindlichen Bilde der Athene in der Nacht den Schild, den es zu seinen Füfsen hatte, an den linken Arm hängen liefs, damit am andern Morgen seine Leute dies als ein Zeichen ansehen sollten, dafs die Göttin selbst sich zum Kampfe für sie gerüstet habe[2]). Von Bildern, die man in die Schlacht mitnahm, auch von Fremden entlieh, um sich ihrer Hülfe zu versichern, ist schon oben die Rede gewesen. Und wie wir gesehen haben, dafs die verschiedenen Beinamen und Attribute eines Gottes Veranlassung gaben, ihn gleichsam in mehrere Personen zu spalten, so gaben auch die Bilder nicht weniger Anlafs dazu, etwa wie wenn Einer heutzutage die Mutter Gottes zu Loreto von der zu Rom oder anderswo unterscheidet. Endlich wenn es wahr ist, dafs in Neapel der heilige Januarius, wenn er nicht thut was das Volk von ihm erwartet, als vecchio ladrone, birbone, scellerato gescholten, auch wohl geschlagen wird, in Spanien das Bild der Virgen ins Wasser geworfen und Schimpfreden gegen sie ausgestofsen werden[3]), so dürfen wir uns nicht wundern, dergleichen auch im Heidenthum zu finden, wenigstens gegen die Götter niederer Ordnung. Bei Theokrit sagt ein Hirte zum Pan, wenn er ihm seine Wünsche erfülle, so sollen ihn auch die Knaben nicht mit Meerzwiebeln peitschen, im entgegengesetzten Falle aber solle er zerkratzt und auf Nesseln gebettet werden[4]), und in einer äsopischen Fabel wird das Bild eines Gottes, weil er taub gegen die Bitten seines Verehrers ist, in Stücke geschlagen[5]).

4. Cultlocale.

Nach der Mythologie haben die Götter ihren eigentlichen Wohnsitz gröfstentheils auf dem Olymp, den die homerischen

1) Vgl. Cic. de div. I, 34, 74. Diod. XVII, 10. Plutarch. Alex. c. 14. Timol. c. 12. Augustin. d. C. D. III, 11. Hospinian. de templ. p. 171 ff. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 170. Welcker, Götterl. II S. 122.

2) Diodor. XV, 53. Polyaen. Strat. II, 12.

3) Meiners, Gesch. aller Relig. I S. 182. Vgl. Th. Mundt, Italien. Zustände IV S. 64.

4) Theocrit. VII, 106. 5) Aesop. Fab. 21. Babr. F. 119.

Gedichte als einen hoch in den Aether hineinragenden Berg darstellen, wo die Stadt und die Wohnungen der Götter von Hephästos erbaut sind, den aber die folgende Zeit für den die Erde überwölbenden Himmel nimmt; zum Theil aber wohnen sie in den ihrer besonderen Herrschaft unterworfenen Gebieten der Welt [1]), wie in der Tiefe des Meeres Poseidon und Amphitrite, Nereus und die Nereiden, an den Quellen der Ströme und Bäche Flufsgötter und Nymphen, in Wäldern und auf Bergen Dryaden, Oreaden und andere, im Innern der Erde die Götter der Unterwelt [2]). Alle aber, oder fast alle, haben aufser ihren eigentlichen Wohnungen noch manche andere Plätze, wo sie gern und lange zu weilen pflegen, bisweilen auch abwechselnd, so dafs sie zu gewissen Zeiten sich an diesem, zu andern an jenem Orte aufhalten [3]). Lieblingsplätze sind ihnen natürlich diejenigen, wo sie als Hauptgötter verehrt werden [4]); in jedem Lande aber giebt

1) Bei Homer, Il. XV, 185, sagt Poseidon, indem er von der Theilung der Welt redet, und wie dem Zeus der Himmel, ihm das Meer, dem Hades die Unterwelt zugefallen sei: γαῖα δέ τοι κοινὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος. Dafs die Erde allen gemeinsam sei, bezieht sich, wie Welcker 1, 163 richtig bemerkt, darauf, dafs allen auf der Erde ein Cultus erwiesen wird: weil nämlich alle auf die Erde und die irdischen Dinge so oder so einwirken und den Menschen Gutes oder Uebles zufügen können. Der Olymp aber heifst allen gemeinsam, weil hier die allgemeinen Götterversammlungen stattfinden, und weil auch solche, die sich gewöhnlich in ihren besonderen Gebieten aufhalten, doch wenigstens grofsen Theils auch olympische Wohnungen haben. Il. XI, 77.

2) Καταχθόνιοι, Il. IX, 457, oder χθόνιοι, Hes. Th. 767, O. et D. 465. Spätere, wie Porphyr. de antr. nymph. c. 6. Etym. M. p. 367, 29, unterscheiden χθόνιοι oder ἐπιχθόνιοι und ὑποχθόνιοι, auf der Erde und unter der Erde waltende. Die verschiedenen Ansichten neuerer Mythologen über die chthonischen Götter zu mustern ist hier nicht der Ort.

3) Daher ἐπιδημίαι und ἀποδημίαι der Götter, wie z. B. des Apollon, der Winters von Delphi abwesend sein und bei den Hyperboreern weilen sollte, nach Menand. de encom. in Walz Rhetor. IX p. 139. Vgl. auch Spanheim ad Callim. h. in Apoll. v. 13. in Dian. v. 226 und Preller 1 S. 191.

4) Nach einer öfters erwähnten Dichtung haben die Götter, als sie nach Zeus' Thronbesteigung das Regiment ordneten, auch die Länder unter sich verloost, Plat. Critias p. 109 B. Pindar. Ol. VII, 55 (101). Dies ist der κλῆρος ὁ μυθευόμενος ἐν Σικυῶνι. Heraclit. Alleg. Hom. c. 41. vgl. Opusc. ac. II p. 272. Daher z. B. τὴν χώραν εἰληχότες θεοί, Herod. VII, 53 und ähnliches öfter. Die Legende liefs die Götter zum Theil auch in ihren Lieblingsländern geboren sein, wie Zeus auf Kreta, Hera auf Samos, Apollon auf Delos, Hermes in Arkadien u. s. w., der Volksglaube aber war geneigt, auch Eine Gottheit nach den verschiedenen Orten ihres Cultus, womit denn vielfältig auch verschiedene Auffassungen ihres Wesens verbunden waren, gleichsam in mehrere Personen zu spalten. Vgl. oben S. 138.

es gewisse Orte, die ihnen vor andern zusagen und genehm sind, und wo man also hoffen darf, dafs sie am meisten geneigt sein werden sich dem Anrufenden zu nahen. Denn dafs sie sich nahen mögen ist die erste Bitte, die der Anrufende an sie zu richten pflegt[1]). Solche Orte sind im Allgemeinen vorzugsweise auf Bergen und Anhöhen, in Wäldern und Hainen, von den gemeinen dem alltäglichen Verkehr der Menschen dienenden Localitäten abgesondert. Daher wurden denn auch die Cultstätten gerne an solchen errichtet: manche Götter haben von ihren auf Höhen belegenen Heiligthümern den Beinamen *ἄκριοι* oder *ἀκραῖοι* [2]): Wälder und Haine waren durch ihre geheimnifsvollen Schatten geeignet, in der Seele die Ahnung göttlicher Nähe zu erwecken: auch wo ein einzelner Baum sich durch Gröfse und Schönheit auszeichnete, mochte dies als ein Beweis göttlicher Vorliebe angesehen werden[3]). Grotten eigneten sich zu Lieblingsplätzen für die Erdgöttin Rhea, die im Erdschofse waltet[4]), oder für die Nymphen, die dort im stillen Dunkel schaffen und weben[5]), Erdspalten zu Heiligthümern der unterweltlichen Götter, zu deren Reiche sich hier der Eingang zu öffnen schien[6]): und manche Orte gab es, die durch irgend eine auffallende Eigenthümlichkeit sich als würdig darstellten von Göttern besucht zu werden, oder auch solche, wo sie selbst durch irgend ein Zeichen ihre Gegenwart und Kraft auf eine sichtbare Weise offenbart hatten, wie z. B. wenn dort ein Blitz in die Erde gefahren war, die deswegen auch *ἐνηλύσια* genannt wurden[7]).

1) Beispiele sind überall, und wenn dergleichen, wie *δεῦρ' ἔλθε* und ähnliche, später wohl nur als Formeln gebraucht wurden, so dachte man doch ursprünglich gewifs an eine persönliche und leibliche, wenn auch unsichtbare Gegenwart der Götter. Vgl. Il. I, 67. 423. Od. III, 435. hymn. in Cer. v. 28.

2) Wer Beispiele wünscht, kann Nachweisungen mit leichter Mühe mit Hülfe des Registers von Gerhard's Mythologie finden. Dafs auch *ὄγκα*, welchen Beinamen Athene in Theben führte, hieher zu gehören scheine, ist Bd. I S. 14 schon bemerkt worden.

3) *Simplicia rura etiam nunc deo praecellentem arborem dicant, nec magis auro fulgentia atque eborea simulacra quam lucos et in iis silentia ipsa adoramus.* Plin. H. N. XII, 1.

4) So war bei Methydrion in Arkadien ein *σπήλαιον τῆς Ῥέας*, welches nur die Priesterinnen der Göttin betreten durften. Pausan. VIII, 36, 3.

5) Am bekanntesten ist aus Homer die Grotte der Nymphen auf Ithaka, über die uns Porphyrius seine tiefsinnigen Grübeleien vorgetragen hat. 6) Vgl. C. F. Hermann. Quaestt. Oedipod. p. 102.

7) Jul. Poll. IX, 41. Etym. M. p. 341, 9. Sie waren *ἀνέμβατα*. Plut. Pyrrh. c. 29.

Dafs man dergleichen Locale, wo sie vorhanden waren, auch vorzugsweise gern zu Cultstätten wählte, ist natürlich; aber ebenso versteht es sich von selbst, dafs nicht alle Cultstätten nur an solchen errichtet werden konnten. Denn entweder gab es ihrer überhaupt nicht, oder wenigstens nicht dort, wo man aus andern Gründen eine Cultstätte nicht entbehren mochte. Auch innerhalb der Städte durfte es ja nicht an solchen fehlen, und man mufste deswegen bei Anlage der Heiligthümer in diesen zufrieden sein sie nur so anzulegen, dafs sie der Götter nicht unwürdig erschienen. Der Platz für ein Heiligthum, sagt Aristoteles, mufs eine ausgezeichnete und gegen die benachbarten Theile der Stadt abgesonderte und geschützte Lage haben; und ebenso läfst Xenophon den Sokrates sagen: am schicklichsten ist ein solcher Platz, der zugleich in die Augen fällt, und doch vom Menschengewühl abgesondert ist[1]). — In Athen befanden sich die meisten und namentlich die ältesten Heiligthümer auf der Akropolis und in den dieser zunächst gelegenen Theilen der Stadt[2]). Athen war ursprünglich auf die Akropolis und deren nächste Umgebung beschränkt gewesen, und hatte sich erst allmählich durch Anbau erweitert: die Akropolis war daher der Theil der Stadt, wo die Schutzgöttin und die nächst ihr verehrten Gottheiten ihre eigentliche und natürliche Cultstätte hatten. Aehnliches dürfen wir überall annehmen, wo ähnliche Verhältnisse stattfanden: die Burgen, als die Mittelpunkte und Kerne, um welche sich die Städte angesetzt hatten, enthielten die Heiligthümer der Schutzgottheiten. — Götter, die man als Beschützer der Märkte und Versammlungen verehrte, *θεοὶ ἀγοραῖοι*[3]), erhielten naturgemäfs auch ihre Heiligthümer an den Versammlungsplätzen. Den Gottheiten des Rathes wurden wenigstens Altäre in den Rathhäusern selbst errichtet[4]), und seitdem die Heerdgöttin Hestia als die Göttin auch des städtischen Vereins betrachtet wurde[5]), bekam auch sie ihren Platz in dem Gebäude,

---

1) Aristot. Polit. VII, 1, 1. Xenoph. Memor. III, 8, 10.

2) Thucyd. II, 15.

3) Vgl. Eustath. ad Il. 1, 54. Pausan. III, 11, 8. V, 15, 3. Osann. ad Cornut. p. 73. Auch die *ἀγώνιοι θεοὶ* gehören hierher, wie Eustath. ad Il. XXIV, 1 p. 1335, 58 bemerkt, da *ἀγών* ursprünglich nur die festliche Versammlung bedeutete. Vgl. auch Blomfield. gloss. Aesch. Ag. 496 u. Ast zu Plat. Legg. p. 336.

4) Vgl. Antiph. de choreut. § 45. Pausan. I, 3, 5. auch ob. Bd. I S. 246 u. 402.

5) Erst nach der homerischen Zeit, wie es scheint, da Homer weder von der Göttin Hestia noch von der Heiligkeit des Heerdes etwas weifs.

wo die Prytanen sich zur Wahrnehmung ihres Amtes versammelten, im Prytaneum, als dem gemeinsamen Heerde des Staates[1]. — Auch die Strafsen der Stadt wurden unter den Schutz der Götter, namentlich des Hermes oder des Apollon gestellt, und deswegen auch diesen, besonders wo mehrere Strafsen in einander mündeten, Heiligthümer errichtet, an welchen Andächtige ihnen ihre Verehrungen bezeugen mochten[2]. Manche Tempel legte man aus besondern Rücksichten vor der Stadt an; wie z. B. die Tempel der Ilithyia, nach einer Bemerkung des Aristoteles, um den Schwangeren, die dort ihre Andacht verrichteten, Veranlassung zu einer ihnen zuträglichen Bewegung zu geben, sich gewöhnlich in einer mäfsigen Entfernung vor den Thoren befanden[3]. An den Landstrafsen gab es theils Hermen, die hier und da zugleich als Wegweiser dienten, aber doch auch als Heiligthümer, wenngleich nicht als eigentliche Cultstätten galten, theils an Scheidewegen Hekateia, Bilder der Hekate *ἐνοδία* und *τριοδῖτις*, mit Altären davor und kleinen Nischen darüber[4]. Auch an den Grenzen, deren Unverletzlichkeit die Götter zu beschützen hatten, wurden bisweilen Heiligthümer errichtet, entweder dem Zeus *ὅριος*, der als allgemeiner Grenzgott diesen Beinamen führt[5], oder andere, wie uns ein Hermaion an der Grenze zwischen Megalopolis und Messenien, und ein anderes zwischen Lampsakus und Parium erwähnt wird[6]. Kurz, es gab überall wie in den Städten so auf dem Lande Heiligthümer in grofser Zahl, und mehr vielleicht als heutzutage in irgend einem Lande Kirchen oder Capellen, Crucifixe, Heiligen- und Muttergottesbilder gefunden werden.

Da sich der Cultus der Gottheit vorzugsweise in Darbringung von Opfern erweist, so ist eine hiefür geeignete Vorrichtung das allgemeinste und wesentlichste Erfordernifs, ohne welches eine Cultstätte nicht füglich sein kann. Diese Vorrichtung ist der Altar, dessen griechischer Name *βωμός* eigentlich nichts weiter als eine Erhöhung über dem Boden bedeutet. Solche Er-

---

1) *Ἑστία πρυτανῖτις*, Athenae. VI, 32 p. 149, wo von dem Stiftungsfeste der Stadt Naucratis die Rede ist, welches *γενέθλια Ἑστίας πρυτανίτιδος* hiefs. *Ἑστία πρυτανεία* in einer spätern Inschrift, C. I. no. 2347 k. v. 11. Eigene Tempel der Hestia sind nicht nachzuweisen. S. Preuner, Hest. S. 263.

2) *Ἀγυιάτιδες θεραπεῖαι* bei Eurip. Ion. 190.

3) Vgl. Curtius in d. Jahrb. f. Phil. LXXIII S. 142.

4) Vgl. Becker, Charikl. II S. 96. 5) Plat. Legg. VIII p. 842 E.

6) Pausan. VIII, 34, 6. Polyaen. Strat. VI, 24.

höhungen mochten in der frühesten Zeit auf sehr einfache Weise, etwa aus aufeinandergelegtem Rasen, erbaut werden, wie sie von römischen Dichtern auch noch späterhin wenigstens zum Behuf von ländlichen Privatopfern erwähnt werden [1]), Theokrit redet einmal von aufgehäuftem Reisig, welches als Altar gedient habe, und bei Apollonius errichten die Argonauten, wenn sie bei ihren Landungen ein Opfer darbringen wollen, die Altäre aus zusammengehäuften Steinen, wie sie am Ufer zu liegen pflegen [2]). Auch in der geschichtlichen Zeit wurde bei dem böotischen Feste der Dädala ein Altar nur aus Holzscheiten errichtet, die dann mit dem Opfer zugleich verbrannten [3]), und zu Elis wurden zu gewissen Opfern einige Altäre auf dem Markte leichthin erbaut, die aber nicht lange bestanden, weil sie nur zu vorübergehendem Gebrauch bestimmt waren: das Material wird von dem Berichterstatter nicht angegeben [4]). Solche Altäre aber, die zu beständigem Gebrauch dienen sollten, waren in der Regel von Steinen erbaut, obwohl es auch hiervon einzelne Ausnahmen gab. Dem Lykäischen Zeus, auf dem Gipfel des Berges, von dem der Gott den Beinamen hat, war ein Altar nur aus aufgeworfener Erde errichtet, auf welchem ihm geheimnifsvolle Opfer dargebracht wurden [5]). Auf Delos zeigte man einen aus Ziegenhörnern errichteten Altar, der zu den sieben Wunderwerken der Welt gerechnet wurde, und von dem die Legende sagte, dafs ihn Apollon selbst aus den Hörnern der von der Artemis erlegten wilden Ziegen aufgebaut hätte [6]). Auf dem höchsten Gipfel des Aenos (jetzt montagna nera) in Kephalonia fand ein neuerer Reisender einen Altar aus Knochen und Asche aufgehäuft [7]). Altäre aus der Asche der verbrannten Opfer hatte man an mehreren Orten, zu Pergamum, auf Samos, zu Elis, in Olympia, in Theben, wo Apollon, dem er geweiht war, davon auch den Beinamen des Aschen-Apollon, Ἀπ. σπόδιος, trug; ja zu Didymen bei Mylet war ein Altar, von dem man behauptete, dafs er vom Herakles aus dem geronnenen Blute der Opferthiere gebildet sei [8]).

---

1) Z. B. Horat. Od. I, 19, 13. Vergil. Aen. X, 119. Ovid. Met. XV, 574. Trist. V, 5, 9. Dafs bei Griechen dergleichen nicht vorkommen, ist gewifs nur zufällig. Doch bei Apulei. Met. VII, 10 ist die Scene in Griechenland. 2) Theocrit. XXVI, 3. Apollon. I, 1123. II, 695.
3) Pausan. IX, 3, 7. 4) Id. VI, 24, 3. 5) Id. VIII, 38, 7.
6) Callimach. hymn. in Apoll. v. 60 u. dazu Spanheim. Auch Dilthey, Cydipp. p. 55.
7) S. Welcker's Götterlehre 1 S. 171.
8) Pausan. V, 13, 8. 14, 8. 10. 15, 9. IX, 11, 7. V, 13, 11.

Die Gestalt der Altäre war verschieden, bald rund, bald viereckig, und dann meist quadratisch, bisweilen auch länglicht; und wie Jehovah dem Moses befiehlt[1]), Hörner an den vier Ecken des Altars zu machen, so zeigen auch die Abbildungen von Altären auf griechischen Kunstwerken öfters hornförmige Hervorragungen, von denen es ungewifs ist, zu welchem Zweck sie eigentlich dienten, etwa um angefafst zu werden[2]), wie es z. B. bei feierlichen Schwüren geschah, oder um Kränze und Binden zu tragen, die man daran aufhängte. Uebrigens boten die Seiten des Altars Raum zu manchen schmückenden Sculpturen, wie sie entweder dem Geschmack der Erbauer oder der Bedeutung des Cultus gemäfs waren. Es gab sehr kleine und einfache, es gab sehr grofse und prachtvolle Altäre. Meistens standen sie nicht auf ebener Erde, sondern auf einem in Stufen getheilten Unterbau, der bei einigen von sehr beträchtlicher Höhe und entsprechendem Umfange war, wie wir schon in einem früheren Abschnitt des grofsen Zeusaltars zu Olympia erwähnt haben, der einen Umfang von 125 F. u. eine Höhe von 22 F. hatte[3]). Ein marmorner Altar von 40 F. Höhe mit vielen Sculpturen verziert gehörte zu den Merkwürdigkeiten von Pergamum[4]). — Vom profanen Raum wurde der Altar durch eine Umfriedigung abgesondert, die bald in einer niedrigen Mauer, θρίγκος[5]), bald nur in einer umhergezogenen Kette oder einem Reif, περισχοίνισμα, bestand, wie z. B. bei dem Altar der zwölf Götter auf dem Markt von Athen[6]). Und sowie dieser Altar zwölf Göttern gemeinschaftlich geweiht war, so gab es auch anderswo Altäre mehrerer Götter, die dann θεοὶ σύμβωμοι oder ὁμοβώμιοι heifsen. Auch Altäre aller Götter werden hier und da erwähnt[7]). — Die Altäre der Heroen waren niedriger als die der Götter, und werden nicht

---

1) II Mos. c. 27, 2. Vgl. Spencer. de leg. Hebr. II, 1, 4. Bähr, Symbolik des Mosaischen Cultes 1, S. 474. 7. Neumann, die Stiftshütte, S. 41, dessen symbolische Deutung vielleicht ihre Liebhaber finden mag.

2) Varro (ap. Macrob. Sat. III, 2 p. 414 Zeun.) wollte auch das lat. *ara*, alt *asa*, von *ansa* herleiten, *quod esset necessarium a sacrificantibus eam teneri.* — Βωμὸς κεραοῦχος heifst ein solcher Altar bei Antipater, Anthol. Pal. VI, 10, 3. Uebrigens vgl. noch O. Jahn in Gerh. Archäol. Zeit. 1847 S. 190 u. dagegen Wieseler im Philol. X S. 389.

3) Pausan. V, 13, 6.

4) Ampelius im lib. memor. c. 8 p. 47 Beck.

5) Pausan. X, 38, 6. VI, 20, 7. 25, 1.

6) Plutarch. vitt. X oratt. p. 847 A. Vgl. Alciphr. II, 3. Pollux VIII, 141.

7) Welcker, Götterl. II S. 169.

βωμοί, sondern ἐσχάραι, Opferheerde, genannt. Meist waren sie auf ebener Erde, auch wohl mit einer Höhlung, in welche das Blut der geschlachteten Opferthiere hineinflofs[1]). — Die sogenannten Altäre der Strafsengötter (ἀγυιεῖς) scheinen oft nichts weiter als die Säulen selbst gewesen zu sein, die als Symbole dieser Götter dienten, und die man deswegen so nennen mochte, weil es Sitte war, auf ihnen wohlriechendes Oel in Feuer verdampfen zu lassen[2]).

Altäre, auf denen Brandopfer dargebracht wurden, standen immer unter freiem Himmel, auch wenn sie zu einem Tempel gehörten[3]): in den Tempeln selbst wurden in der Regel nur feuerlose Opfer dargebracht[4]). Aber es gab eine Menge von Altären, die zu keinem Tempel gehörten, theils auf den Höfen der Häuser, theils auf den Märkten und in den Strafsen der Städte, theils auf dem Felde, in heiligen Hainen und andern der Gottheit geweihten Bezirken, die den gemeinschaftlichen Namen τέμενος haben, den wir durch Widem, Wedem (d. h. Weihthum) übersetzen können.

Ein solches Temenos ist aber nicht immer seinem ganzen Umfange nach in gleichem Grade heilig. Der Platz, wo der Altar oder ein Tempel des Gottes errichtet ist, ist in eminentem Sinne geweihter Boden, jeder Benutzung zu menschlichen Bedürfnissen entzogen, und deswegen auch noch besonders kenntlich abgegrenzt. Gewöhnlich ist er mit Bäumen bepflanzt, und heifst dann ἄλσος: und weil dies so sehr gewöhnlich war, ward bisweilen auch dieser Name als gleichbedeutend mit Temenos gebraucht, wenigstens von Dichtern, selbst wo gar kein Hain vorhanden war[5]). Ein so abgegrenzter Bezirk war bisweilen für Menschen ganz unzugänglich, wie es Pausanias von einem Alsos bei Megalopolis hinter dem Dionysostempel angiebt[6]). Derselbe erwähnt eines Platzes in der Altis zu Olympia, etwa ein Plethron grofs,

1) Eustath. ad Od. XXIII, 71. Pollux I, 8. Nitzsch zur Od. Th. III S. 161. — Wenn auch Götteraltäre ἐσχάραι genannt werden, so erklärt sich dies daraus, dafs auch diesen bei Brandopfern ein Rost aufgesetzt wurde. Schol. Eurip. Phoen. v. 281.

2) Welcker, 1 S. 497. Müller, Dor. 1 S. 302.

3) Βωμοὶ πρόναοι. Aeschyl. Suppl. 489 (478).

4) Ueber Ausnahmen, die auf Hypäthraltempel zu beziehen sind, vgl. C. F. Hermann, die Hypäthraltemp. d. Alten (Götting. 1844) S. 22.

5) Strab. IX, 2 p. 412. Ob indessen schon Homer so ungenau das onchestische Heiligthum des Poseidon ein ἄλσος nenne, ist zu bezweifeln. Vgl. Lobeck's Briefwechsel S. 212.

6) Pausan. VIII, 31, 5.

mit einem Heiligthum der Hippodamia, von einer Mauer eingefafst, der nur einmal im Jahre von den Weibern betreten werden durfte, die dort der Hippodamia opferten[1]). — Was dagegen nicht von solcher besondern Begrenzung umschlossen wird, ist auch der Benutzung nicht entzogen, nur dafs der Ertrag davon dem Heiligthum zu Gute kommt, und zu den Bedürfnissen des Cultus, dem Unterhalte des Cultpersonals u. dgl. verwendet wird. Daher wurde das Temenos oft auch verpachtet[2]). In Attika wurden selbst viele auf Privatgrundstücken stehende Oelbäume (*μορίαι*) als Eigenthum der Stadtgöttin angesehn, welche deswegen bei Todesstrafe auszurotten verboten war. Sie standen unter besonderer Aufsicht des Areopag, der sie durch eigens dazu bestellte Beamte (*ἐπιμεληταί* und *ἐπιγνώμονες*) monatlich und jährlich revidiren liefs. Ihr Ertrag gehörte nicht dem Besitzer des Grundstückes, auf dem sie standen, sondern wurde von Staatswegen verpachtet[3]), und die Pächter waren verpflichtet, einen gewissen Theil des gewonnenen Oeles dem Staate zu einem bestimmten Preise zu überlassen, welches Oel dann nur zum festlichen Gebrauche, namentlich zur Preisertheilung an die Sieger in den panathenäischen Agonen verwandt wurde[4]). Auch eine heilige Feigenpflanzung, (*ἱερὰ συκῆ*), d. h. einen Bezirk mit heiligen Feigenbäumen gab es in Attika, in dem Demos Lakiadä, wo einst der alte Heros Phytalos die Demeter bewirthet hatte, und dafür von ihr mit dem Geschenk des Feigenbaums belohnt war[5]). Die Pflanzung war also ohne Zweifel wohl ein Eigenthum der Göttin, und über die aus ihr gewonnenen Früchte wird es ähnliche Verordnungen gegeben haben, wie über die des Oels aus den heiligen Oelbäumen, obgleich uns darüber nichts Näheres bekannt ist. Doch deutet der Name *συκοφάντης* auf Denunciationen gegen die Uebertreter dieser Verordnungen[6]). Es gab aber auch Stücke geheiligten Landes, welche dem Anbau gänzlich entzogen waren, also weder zu Baumpflanzungen noch zum Ackerbau oder Gartenbau benutzt werden durften, sondern lediglich der Natur überlassen blieben. Das berühmteste Beispiel dieser Art ist die krissäische Ebene unterhalb Delphi's, die nach dem ersten heiligen Kriege dem Apollon und den im Cult mit ihm verbundenen

---

1) Id. VI, 20, 7. 2) Vgl. Böckh, Staatsh. 1 S. 414.
3) Vgl. Lysias R. üb. den Oelb. S. 260.
4) Müller, Minerv. Pol. sacr. p. 30f. Böckh a. a. O. S. 61 u. 416.
5) Pausan. I, 37, 2. Athenae. II, 6 p. 77. Anthol. Pal. append. no. 169.
6) Andere Erklärungen s. bei Böckh, Staatsh. 1 S. 63.

Gottheiten, der Artemis, der Leto und der Athene Pronoia geweiht, und ein Fluch darauf gelegt ward, dafs sie auf keinerlei Art von Menschen bearbeitet werden sollte[1]). In dem Heiligthum des diktäischen Zeus auf Kreta durfte weder gewohnt, noch geackert, noch geweidet, noch geholzt werden[2]). In dem Heiligthum der Hyrnetho bei Epidaurus durften auch nicht einmal die abgefallenen Zweige der Bäume gesammelt und benutzt werden[3]). Zwischen Eleusis und Megara lag ein der Demeter und Kore geweihtes Stück Land, die heilige Orgas genannt, weil es mit üppiger, aber nur wildwachsender und unbenutzter Vegetation bedeckt war[4]). — Auch Gewässer waren auf gleiche Weise den Göttern geweiht, wie in der Nähe von Eleusis die sogenannten Rheitoi, ein Paar schmale, flufsähnliche Einströmungen des Meers, der Demeter und Kore gehörten, weshalb Niemand aufser den Priestern in ihnen fischen durfte[5]). In einem heiligen Teiche des Hermes bei Pharä und einem andern des Poseidon bei Aegiä in Lakonien durfte gar nicht gefischt werden[6]).

Wir wenden uns nun zur Betrachtung der Tempel, als der dem eigentlichen Cultus bestimmten heiligen Räume. Ihr Name *ναός*, bezeichnet sie ohne Zweifel als Wohnstätten der Gottheit, und deutet also die Bestimmung an, für die sie recht eigentlich dienen sollten[7]). Sie waren Gotteshäuser, mochte nun der Gott, dem sie geweiht waren, durch ein Bild im Tempel dargestellt werden oder nicht. Denn es gab allerdings auch Tempel ohne Götterbilder, nicht nur in den ältesten Zeiten, wo man überall noch keine Bilder der Götter hatte, sondern auch noch später. So erwähnt z. B. Pausanias eines Tempels der Ganymede — die er für gleichbedeutend mir der Hebe erklärt, — zu Phlius, mit der Bemerkung, dafs der Grund, weswegen man hier kein Bild der Göttin habe, in einer heiligen Legende (*ἱερὸς λόγος*) angegeben werde[8]). Auch in den Tempeln der Hestia pflegte kein

1) Aeschin. g. Ctesiph. § 108 p. 499.
2) Corp. Inscr. no. 2561 v. 80. vol. II p. 1103.
3) Pausan. II, 28, 7.
4) Vgl. Sinten. zu Plutarch. Pericl. p. 207. Göttling, Gesammelte Abhandl. 1 S. 121.
5) Pausan. I, 38, 1. 6) Id. III, 21, 5. VII, 22, 4.
7) Dagegen bedeutet *ἱερόν* nicht blos den Tempel, sondern Heiligthum überhaupt, also auch den Peribolos und das Temenos. War dies von gröfserem Umfange, so hiefs vorzugsweise der dem Tempel nähere und besonders abgegrenzte Platz *ἱερόν*, und so konnte man *τέμενος*, *ἱερόν* und *ναός* unterscheiden, z. B. Pausan. V, 6, 4. 8) Id. II, 13, 3.

Bild der Göttin aufgestellt zu sein [1]): das ewige Feuer, welches auf ihrem Altar unterhalten wurde, galt als ihr Symbol, und genügte sie den Andächtigen zu vergegenwärtigen. Und so gab es denn auch wohl überall in jenen Zeiten, wo man noch keine Bilder der Götter hatte, doch einen oder den andern Gegenstand, den man als ihr geheiligtes Symbol verehrte, und in dem man ein Unterpfand ihrer Gegenwart und ihres Schutzes zu besitzen meinte [2]). In der geschichtlichen Zeit aber gehörten allerdings Tempel ohne Götterbilder nur zu den Ausnahmen [3]). Wohl aber gab es Götterbilder, die, obgleich Cultbilder, doch nicht in Tempeln [4]) sondern im Freien standen, und zwar noch in späteren Zeiten. Pausanias erwähnt z. B. eines Holzbildes der Artemis zu Orchomenus in Arkadien, welches in einer Ceder, wohl in einer Höhlung des Stammes stand, weshalb die Göttin hier auch den Beinamen *Κεδρεᾶτις* hatte [5]). Auf Kunstwerken werden nicht selten Götterbilder unter oder auf Baumstämmen stehend dargestellt [6]), dergleichen sich ohne Zweifel auf ländlichen Cultstätten, namentlich für den Privatcultus, oftmals fanden; und wenn gefabelt wird, dafs das Apollinische Heiligthum zu Delphi zuerst nur eine aus Lorberzweigen geflochtene Hütte gewesen sei, so mochten auch in der Wirklichkeit solche allerdings wohl vorgekommen sein. Manche Götterbilder ferner standen nur etwa unter einer Nische, die sie vor den Unbilden des Wetters

---

1) Pausan. II, 35, 1.

2) Auch bei den Römern gab es Tempel in früherer Zeit als Götterbilder. Plutarch. Num. c. 8. Varro bei Augustin. d. C. D. IV, 31. — Bei Homer wird eines Götterbildes nur an einer Stelle gedacht, Il. VI, 303.

3) Pausanias erwähnt als bilderlose Tempel noch den der Moiren zu Theben, IX, 25, 4, den des Apollon zu Tithronion in Phokis, X, 33, 11, den des Poseidon zu Amphissa, ib. 38, 8. Doch von dem letzteren sagt er deutlich genug, dafs sonst ein Bild dagewesen, nur nicht erhalten sei; u. dasselbe mag denn auch von den andern gelten.

4) Von Götterbildern, die ebenfalls nicht in Tempeln, aber im Hause des jedesmaligen Priesters in einer ihnen dort einzurichtenden Capelle standen, werden wir unten c. 16 ein Paar Beispiele zu erwähnen haben. Einstweilen vgl. Thiersch in d. Abhl. d. Münch. Ak. d. W. VIII S. 445.

5) Paus. VIII, 13, 2. — Was bei Callimachus h. in Dian. v. 238 und Dionys. Perieg. v. 829 von dem Artemisbilde zu Ephesus gesagt wird, dafs die Amazonen es *φηγοῦ ὑπὸ πρέμνῳ* oder *πρέμνῳ ἐνὶ πτελέης* aufgestellt hätten, kann natürlich nicht als historische Ueberlieferung gelten. Die hesiodische von Müller, Archäol. § 52 Anmk. 2 angef. Stelle von Dodona ist nicht deutlich.

6) Abbildungen hat Bötticher seinem Buche über den Baumcultus beigegeben.

schützte, manche auch ganz unbedeckt, wie die Strafsen- und Wegegötter in der Stadt und auf dem Lande, von denen schon oben die Rede gewesen ist.

Die Tempel fanden ihren Platz am natürlichsten in solchen Räumlichkeiten, die schon vorher den Göttern angehört hatten, in dem heiligen Haine oder dem Temenos, in welchem bis dahin etwa nur ein Altar, vielleicht auch schon mit einem Bilde, gewesen war. War aber dergleichen nicht vorhanden, so wählte man einen schicklichen Platz, in der Regel ohne Zweifel mit Beobachtung der oben angegebenen Rücksichten, dafs er nämlich eine ausgezeichnete und zugleich von dem Lärm des profanen Alltagslebens abgesonderte Lage habe [1]). Von Tanagra in Böotien sagt Pausanias, dafs dort die Tempel sämmtlich in einem von den Wohnungen der Menschen getrennten Stadttheile belegen waren [2]). Anderswo war dies nicht der Fall, aber die Tempel waren doch auch nicht in unmittelbarer Nähe der Häuser, sondern von einem Hofe umgeben, der bisweilen einen sehr grofsen Umfang hatte, durch eine Umfassungsmauer, *ἕρκος*, *περίβολος*, von dem profanen Raum geschieden war, und nur zu sacralen Zwecken diente, wohin es auch gehört, wenn Wohnungen für die Priester und Tempeldiener, und bei den Tempeln der Heilgötter auch für die Kranken, die die Hülfe der Götter in Anspruch nahmen, darin angebracht waren. Ein solcher Peribolos enthielt denn oft nicht nur heilige Haine, sondern auch mehr als einen Tempel, und zwar nicht nur desselben Gottes, sondern auch anderer. So hatte z. B. der Peribolos des Zeus Olympios zu Athen einen Umfang von ungefähr vier Stadien, und enthielt aufser dem Tempel des Zeus auch noch einen des Kronos und der Rhea, und ein Temenos der Erdgöttin, die hier den Beinamen der Olympischen führte [3]). Das Lenäon zu Athen hatte zwei Tempel des Dionysos, und mehrere Tempel verschiedener Götter gab es in dem Peribolos des Poseidon auf dem Isthmus, des Zeus zu Olympia, des Apollon zu Delphi, und anderswo [4]).

1) Im Corp. Inscr. ist no. 2656 eine halikarnassische Inschrift, aus der Zeit kurz vor Chr. Geb., den damals zuerst dort eingerichteten Cult der Artemis Pergäa betreffend, wo es v. 28 heifst, die Priesterin solle den Tempel errichten *οὗ ἂν βούληται*.

2) Paus. IX, 22, 2.

3) Id. I, 18, 6. 7. Ueber den Beinamen vgl. Opusc. ac. II p. 89.

4) Pausan. I, 20, 2. II, 2, 1. — Die Inschr. von Anaphe, bei Rangabé, Ant. Hell. no. 820, enthält die Bewilligung an einen Privatmann, einen

Am Eingange des Peribolos — und es war Regel, dafs er nur einen Eingang hatte[1]), — standen Gefäfse mit geweihtem Wasser, περιῤῥαντήρια oder ἀποῤῥαντήρια, aus denen die Eintretenden sich besprengten: ein symbolisches Zeichen der Reinheit, welche von Jedem gefordert wurde, der das Heiligthum der Gottheit betreten wollte[2]). Auch gab es wohl Inschriften, welche an die Pflicht der Reinheit erinnerten[3]); und dafs man sich innerhalb des geweihten Raumes jeder Handlung zu enthalten hatte, durch die er verunreinigt zu werden schien, versteht sich von selbst[4]). Darum waren von manchen geweihten Orten auch Thiere, namentlich die Hunde ausgeschlossen, die bekanntlich eine natürliche Neigung zu gewissen Verunreinigungen haben[5]). Doch war die Observanz nicht überall gleich strenge. Verunreinigt wurde auch der Ort, wo ein Weib gebar, oder wo ein Mensch starb: deswegen, wenn ein Peribolos Menschen zum Aufenthaltsort diente, wie den Priestern und Tempeldienern, oder bei den Tempeln der Heilgötter den Kranken, war es an manchen Orten Gesetz, dafs Weiber, deren Entbindung herannahte, Alte oder Kranke, deren Tod bald zu erwarten war, aus dem Peribolos entfernt wurden[6]). Ueberall indessen scheint dies doch nicht geschehen zu sein: man begnügte sich dann wohl, wenn ein solcher Fall eingetreten war, den Ort nachher mit den herkömmlichen Lustrationen, von denen später die Rede sein wird, wieder zu reinigen.

Tempel der Aphrodite im Hieron des Apollon zu erbauen. Die Bewilligung ist durch das Orakel des Gottes ertheilt.

1) Nach Serv. zu Virg. Aen. IV, 200. Dafs aber auch Ausnahmen vorkamen, bemerkt schon Ulrichs, Reisen u. Forsch. 1 S. 59.

2) Eurip. Ion. v. 449. Pollux I, 8.

3) Lucian. de sacrif. c. 13.

4) Ueber eine einst von den Rhodiern an das delphische Orakel gerichtete Anfrage wegen gewisser Bedürfnifsanstalten, und das darauf bezügliche Ῥοδίων χρησμός s. Suid. u. d. W. und Diogen. pror. VIII, 4. Append. Vat. III, 76.

5) Dergleichen sich Hermes bei Babrius f. 48, 7 verbittet. *Canis immundus.* Horat. Ep. I, 2, 26. — Philoch. fr. no. 146 (bei C. Müller. fr. hist. I p. 408) von der Akropolis zu Athen. Vgl. Plutarch. Qu. Rom. no. 111, wo freilich ein anderer Grund angeführt wird. Auch auf Delos wurden keine Hunde zugelassen, wofür d. Schol. zu Ovid. Ib. v. 480 aus Callimachus ebenfalls einen mythischen Grund angiebt. — Dafs aber Hunde nicht immer von allen heiligen Bezirken ausgeschlossen waren, erhellt z. B. aus Pausan. VII, 27, 10.

6) Pausan. II, 27, 1. Vgl. auch die Erzählungen vom Tode des Demosthenes bei Plut. Dem. c. 29.

Die Tempel selbst, so verschieden an Gröfse und Gestalt sie auch sein mochten, hatten doch alle dies mit einander gemein, dafs sie nicht auf ebener Erde, sondern auf einem Unterbau standen, der sie über die Wohnungen der Menschen erhob. Dieser Unterbau bildete eine stufenförmig emporsteigende Terrasse, deren Stufen aber gewöhnlich höher waren, als dafs die Menschen bequem auf ihnen zum Tempel hätten steigen können, weswegen denn stellenweise, besonders dem Eingange gegenüber, Einschnitte mit kleineren Stufen angebracht waren. Die Zahl der Stufen war herkömmlich eine ungerade, damit, des guten Vorzeichens wegen, die erste und letzte Stufe vom rechten Fufs betreten werden könnte[1]). Der wesentliche Haupttheil des Tempels war der geschlossene Raum, in welchem das Cultusbild oder was dessen Stelle vertrat seinen Platz fand. Er hiefs *ναός* oder *σηκός* (cella), und bildete gleichsam den Kern, um welchen die andern Theile sich ansetzten. Sein Licht erhielt er nur durch die Thür, bisweilen auch von oben durch eine Lichtöffnung im Dache. Es gab aber auch Tempel mit einem in der Mitte ganz offenen Dach, die dann *ὕπαιθροι* (Hypäthraltempel) hiefsen[2]): doch waren dies meist nur gröfsere, deren Inneres durch die Thür allein zu wenig Licht erhalten haben würde. — Der Thür gegenüber stand auf einem Piedestal (*βάθρον*) das Götterbild, bisweilen in einer von dem übrigen Raum gesonderten kleinen Nische, *ναΐσκος*. Auch Schranken mochten mitunter angebracht werden, um die unmittelbare Annäherung zu hindern: als Regel aber darf dies nicht angenommen werden, und ebensowenig, dafs Vorhänge (*παραπετάσματα*) das Bild verhüllten, und nur dann weggezogen wurden, wenn sich Andächtige mit Gebeten und Gaben der Gottheit nahen wollten[3]). Vor dem Bilde stand ein Altar für unblutige Opfer. In gröfseren Tempeln bot die Cella Raum für Aufstellung zahlreicher Weihgeschenke (*ἀναθήματα*) mannichfaltiger Art, und bisweilen lief auch eine obere von Säulen getragene Galerie umher, in welcher ebenfalls dergleichen aufgestellt werden konnten[4]). — Die Thür, zweiflügelig und gewöhnlich mit Bildwerken verziert, öffnete

---

1) Vitruv. III, 3. Vgl. Bötticher, Tektonik I S. 125 ff.
2) Vitruv. III, 1 extr. Vgl. Hermann, Die Hypäthraltempel des Alterth. Götting. 1844.
3) Bötticher I S. 250 ff. 287. II S. 5. Vgl. Hermann a. a. O. S. 32.
4) Ders. II S. 11.

sich nicht, wie bei den menschlichen Wohnungen, nach innen, sondern immer nur nach aufsen[1]).

An den Naos, oder die Cella, schlossen sich nun mehr oder weniger Nebentheile an. Allgemein war der Pronaos oder das Vorhaus, welches dadurch gebildet wurde, dafs man die Seitenmauern des Naos nach vorne hinausrückte, den dadurch gewonnenen Raum aber nicht durch eine Vorderwand schlofs, sondern statt solcher ein Paar Säulen stellte, die das Dach des Vorhauses stützten und den Blick und Zugang zur Eingangsthür frei liefsen. Das Vorhaus diente nun ebenfalls um Weihgeschenke und sonstige Gegenstände, die im Naos keinen schicklichen Platz fanden, aufzunehmen, und konnte, wo es nöthig schien, durch Gitterthüren zwischen den Intercolumnien geschlossen werden. Forderte es das Bedürfnifs, so konnte an der entgegengesetzten Seite des Naos auch ein dem Pronaos entsprechendes Hinterhaus, Opisthodomos, angebaut werden. Ein solches diente öfters zu dem Zwecke, Kostbarkeiten und Gelder darin aufzubewahren, in welchem Fall es dann nicht, wie der Pronaos, nur durch eine Säulenstellung und Gitterthüren, sondern durch eine Wand mit einer fest verschliefsbaren Thür abgeschlossen wurde. Beide, Pronaos und Opisthodomos, konnten durch eine vorgelegte Säulenhalle erweitert werden. Ein Tempel, dessen Pronaos allein eine solche Halle hat, heifst *πρόστυλος*, hat sie aber auch der Opisthodomos, so heifst der Tempel *ἀμφιπρόστυλος*. Werden Säulenhallen auch an beiden Seiten angefügt, so entsteht, wenn die Hallen einfach sind, der *ναὸς περίπτερος*, wenn doppelt, der *ν. δίπτερος*[2]). Diese Hallen dienten nicht blofs um etwa den Andächtigen ein Obdach zu bieten, sondern es wurden auch in ihnen Weihgeschenke aufgestellt; ja durch niedrige Mauern zwischen den Säulen und der Wand des Naos und Gitter zwischen den Intercolumnien konnten mehrere abgesonderte Räumlichkeiten gebildet werden, gleichsam als kleine Capellen an der Aufsenseite des Tempels[3]).

Die Gestalt des Tempels ist meist ein länglichtes Viereck, etwa doppelt so lang als breit, mit einem Giebeldache, welches an der Vorder- und Hinterseite ein Dreieck (*ἀετός*, *ἀέτωμα*)

---

1) Bötticher II S. 84 ff. u. wegen der Privathäuser Becker, Charikl. II S. 108.

2) Hierüber, und über anderes Detail, dessen Erwähnung meinem Zweck fern liegt, genügt es auf Müller's Archäol. § 288 zu verweisen.

3) Bötticher II S. 76. 83.

bildet, in dessen Felde mannichfaltige Verzierungen angebracht, bisweilen auch Sculpturwerke aufgestellt werden konnten. Auch die Friese und Metopen der Seitenwände wurden auf gleiche Weise geschmückt, und sowohl diese Bildwerke als auch die Wände des Tempels selbst erhielten öfters durch angemessene Färbung ein lebhafteres und mannichfaltigeres Aussehen[1]). Runde Tempel mit einem kuppelförmigen Dache kamen, abgesehen von den der Hestia geweihten, nur ausnahmsweise vor[2]). — Die Richtung der Tempel war zwar nicht immer und unabänderlich dieselbe, vorzugsweise jedoch baute man sie so, dafs der Eingang nach Osten schaute[3]).

In der Regel gehörte jeder Tempel nur Einem Gotte; aber es finden sich doch davon nicht wenige Ausnahmen. Nicht nur solche Gottheiten hatten gemeinschaftliche Tempel, die man gar nicht einzeln, sondern nur als zusammengehörige Gruppe zu verehren gewohnt war, wie die Musen, die Charitinnen, die Eumeniden, die beiden Dioskuren[4]), sondern auch andere, wie Demeter und Kore, als Mutter und Tochter, Kronos und Rhea, Zeus und Dione, als Gatte und Gattin, Apollon und Artemis, als Bruder und Schwester[5]). Auch Zeus Ktesios, der Schützer und Mehrer der Habe, und Demeter Anesidora, die Gabenspenderin, Apollon und die Musen, Athene und die Semnen, Herakles und Hermes wurden hier und da in einem und demselben Tempel verehrt[6]), und es gab auch einzelne Tempel aller Götter[7]). Die in einem gemeinschaftlichen Tempel verehrten Götter sind entweder *πάρεδροι*, wenn neben Einem als Hauptgott die übrigen als Nebenpersonen angesehen werden, oder *σύνναοι*, *σύνοικοι*, bei den Böotern auch *ὁμωχέται*[8]). Nicht selten war es auch, dafs im eigentlichen Naos nur Ein Gott sein Bild und seinen Altar hatte, die übrigen aber in den Nebencapellen verehrt wurden. Es gab endlich auch Doppeltempel (*ναοὶ διπλοῖ*) mit zwei

1) Bursian in d. Jahrb. f. Philol. Bd. 73 (1856) S. 432.

2) Vgl. die fleifsige Schrift von Th. Pyl, Die griechischen Rundbauten (Greifsw. 1861), wo S. 96ff. die Beispiele aufgeführt sind.

3) Plutarch. Num. c. 14. Porphyr. d. antr. nymph. p. 251. Lucian. de dom. c. 6. Vgl. Welcker, Götterl. 1 S. 403.

4) Pausan. I, 18, 1. II, 4. III, 14, 6. 17, 5. 18, 4 VII, 25, 4. IX, 27, 4.

5) Id. I, 14, 1. 18, 7. 41, 4. II, 11, 2. 6.

6) Id. I, 31, 2. VIII, 32, 1. 2. 7) Id. II, 2, 7. 25, 5. III, 22, 6.

8) Thucyd. IV, 79. Vgl. Arnaldus de diis *παρέδροις* s. adsessoribus. Hag. 1732.

Cellen in entgegengesetzter Richtung, so dafs z. B. die eine nach Osten, die andere nach Westen gekehrt war, wie ein solcher des Ares und der Aphrodite in der Nähe von Argos, und des Asklepios und der Leto mit ihren beiden Kindern zu Mantinea erwähnt werden [1]).

Als den gröfsten unter allen ihm bekannten Tempeln nennt Herodot den der Hera zu Samos [2]). Dieser war 346 F. lang, 189 F. breit, und wahrscheinlich unter Polykrates' Regierung erbaut [3]). Noch gröfser war der Tempel der Artemis zu Ephesus, der aber damals, als Herodot jenes schrieb, noch nicht vollendet war. Er war 425 F. lang, 220 F. breit. Von Herostrat in Brand gesteckt wurde er in gleicher Gröfse wiederhergestellt, und man zählte ihn zu den sieben Wunderwerken der Welt. Diesen beiden zunächst kam der Tempel des Zeus Olympios in Athen, der unter Pisistratus und seinen Söhnen begonnen, vom Antiochus Epiphanes weiter ausgebaut, aber erst von Hadrian vollendet wurde, und eine Länge von 354 F., eine Breite von 171 F. hatte. Der Parthenon auf der Kekropia, unter Perikles erbaut, war 227 F. lang, 100 F. breit. Der mittlere Raum oder die Cella war 100 F. lang, daher Hekatompedon genannt [4]). Der Tempel des Zeus zu Agrigent war 340 F. lang, 60 F. breit, und ohne den Unterbau 100 F. hoch; doch ward er nie ganz vollendet [5]). — Dafs die Mehrzahl der Tempel von geringerem Umfange war, versteht sich von selbst: manche waren sehr klein. Auch bedurfte es keiner grofsen Räume für die Zwecke des Cultus: denn die Tempel der Griechen waren nicht, wie die christlichen Kirchen, Bethäuser zu gemeinschaftlicher Andacht einer zahlreichen Gemeinde bestimmt, sie hatten vielmehr wesentlich nur den Zweck, den Götterbildern und sonstigen Heiligthümern zum schicklichen Aufbewahrungsort zu dienen. Auch da, wo an grofsen Festtagen die Tempel von vielen Tausenden besucht wurden, geschah doch der Besuch nicht massenweise, sondern im Zu- und Abgang. Die grofsen Festopfer und die Fest-

---

1) Pausan. II, 25, 1. VIII, 9, 1.

2) Herodot. III, 60. — Der älteste, von dem Pausanias wufste, war der des Apollon Thearios zu Troezen, den Pittheus erbaut haben sollte. Paus. II, 31, 6.

3) Vgl. Müller, Archäol. § 80, auch für die folgenden Angaben, u. § 109.

4) S. Böckh. C. Inscr. I p. 177.

5) Diodor. XIII, 82.

schmäuse, an denen das Volk gemeinsam theilnahm, wurden nicht in den Tempeln, sondern vor denselben gehalten, wo die Brandopferaltäre standen, während in der Cella sich nur kleinere Altäre und Tische für unblutige Opfer, Früchte, Backwerk und Räucherwerk, befanden. Die Weihetempel freilich, d. h. die zur Feier der Mysterien bestimmten, mufsten Raum für eine grofse Menschenmenge haben, wie denn auch von dem Tempel zu Eleusis gesagt wird, dafs der für die Mysten bestimmte innere Raum, der *σηκὸς μυστικός*, so geräumig wie ein Theater gewesen sei: woraus denn auch folgt, dafs die Verhältnisse der einzelnen Theile anders als in andern Tempeln gewesen sein müssen. Der Eleusinische Tempel hatte eine Länge von 220 F., eine Breite von 178 F., war also kleiner als jeder der drei oben genannten. Der innere Raum für die feiernde Versammlung wird zu 167 F. Länge und etwa ebensoviel Breite angegeben [1]). Was aber jene andern gröfseren Tempel betrifft, deren vorher gedacht worden, so gehören sie alle nicht zu den ältesten. Sie wurden in einer Zeit errichtet, wo es schon Paläste für Fürsten und stattliche Bauten für menschliche Zwecke gab, und daher der Gedanke nahe liegen mufste, auch die Götter durch Prachtgebäude zu ehren, die nicht blofs dem nothwendigen Bedürfnifs des Cultus genügten, sondern der Majestät der Angebeteten einigermafsen würdig scheinen könnten. Ob es aber Tempel gegeben habe, die gar nicht eigentlich als Gotteshäuser betrachtet werden dürften, ohne Cultusbild, ohne Priester, nur allein bei festlichen Gelegenheiten benutzt, um gewisse Feierlichkeiten, z. B. die Preisertheilungen an die Sieger in den Kampfspielen vor einer zahlreichen Versammlung in ihnen vorzunehmen, sonst aber verschlossen und nur als Aufbewahrungsort von Kostbarkeiten, von Anathemen, von Geldern dienend, ist eine Frage, die einer ausführlicheren Erörterung bedarf, als ihr hier zu Theil werden kann. Meiner Meinung nach dienten alle Tempel dem Cultus, und auch die jetzt von Einigen sogenannten Agonaltempel, wie der Parthenon zu Athen, wurden schwerlich blos in der angegebenen Weise benutzt, sondern sie enthielten in der That auch ein Cultusbild, waren also *ναοὶ* oder Gotteshäuser [2]), und es waren auch bei ihnen Priester angestellt. Aber dem alt-

---

1) Vgl. Preller in Pauly's Real-Encykl. III S. 89.

2) So der Parthenon. Pausan. I, 24, 5. C. I. I p. 177. vgl. Steph. Byz. unt. *Θεράπναι*: *ναὸς σημαίνει τὴν οἰκίαν, ἔνθα θεοὶ θεραπεύονται.*

hergebrachten Cultus dienten natürlich fortwährend die älteren Tempel, und die gewöhnlichen Gottesdienste altgläubiger Frömmigkeit blieben ihnen zugewandt; doch Keinem war es verwehrt, auch in jenen neueren Prachtgebäuden seine Andacht zu verrichten, und wenn auch einige vielleicht nur zu gewissen Zeiten, nicht täglich, geöffnet wurden[1]), so hatten sie dies mit manchen alten Tempeln gemein, die doch Keiner deswegen von der Zahl der Cultustempel ausschliefsen wollen wird[2]). — Wie die Götter, so hatten auch die Heroen, oder wenigstens manche derselben, ihre Tempel, *ἡρῷα*, auch *σηκοί*[3]), von denen die meisten eigentlich als Todtencapellen über ihren Gräbern anzusehen sind. Auch wo es keine Gräber der Heroen gab, erbaute man ihnen doch solche Capellen, wie z. B. zu Megara sich ein Heroon des Pandion in der Stadt befand, obgleich sich das Grab des Heros nicht hier, sondern auf einem Felsen an der Meeresküste befinden sollte[4]).

In manchen Tempeln gab es aufser der Cella noch ein Allerheiligstes, ein Adyton oder Megaron, welches nur von den Priestern, und auch von diesen nur zu gewissen Zeiten betreten werden durfte[5]): oder es war auch die Cella selbst ein Adyton, wie im Tempel der Hera zu Aegium in Achaia, wo Niemand als die Priesterin das Bild der Göttin sehen durfte, und in einem Tempel der Aphrodite zu Korinth, wo das Bild nur vom Eingange aus zu sehen und anzubeten, aber nicht zu ihm hineinzutreten erlaubt war[6]). Einige solcher Adyta waren unterirdische Gemächer, wie im Peribolos des Poseidon auf dem Isthmus, wo

---

1) Darauf deutet Plaut. Bacch. IV, 8, 49: illa autem in arcem abiit aedem visere Minervae; nunc aperta est: wo doch wohl der Parthenon zu verstehen ist. Ein Pristerthum der Parthenos bezeugen Inschriften, z. B. Rangabé A. H. II no. 1014. Vgl. auch E. Petersen in Gerhards Archäolog. Zeitung XXII S. 150.

2) Zur Litteratur des Streites, den vor mehreren Jahren ein Aufsatz von Bötticher in Erbkam's *Zeitschr.* f. d. Bauwesen, 1852, angeregt, gehören namentlich die Gegenschriften von Stark im Philolog. XVI S. 86 ff. C. Wachsmuth in Gerhard's Denkm. und Forsch. 1860 no. 141 S. 108 ff. Bursian im Philol. XIV S. 84. Ussing, Griech. Reisen und Stud. u. Bötticher's im Philol. XVII, 385. XVIII, 385.

3) Pollux 1, 6. Eustath. ad Od. IX, 219. Rofs, d. Theseion S. 30, 36.

4) Pausan. I, 41, 6.

5) Ueber den Ausdruck *κινεῖν τὰ μέγαρα*, dem der latein. *movere sacra* entspricht, vgl. Lobeck. Agl. p. 380 sq.

6) Id. VII, 23, 7. II, 10, 4.

Palämon oder Melikertes begraben sein sollte; und auch im Tempel der Athene zu Pellene war ein Adyton unter der Erde[1]. Dergleichen unterirdische Localitäten werden ganz speciell Megara genannt[2], obgleich dieser Name auch in weiterer Bedeutung für die Cella des Tempels, besonders für eine solche gebraucht wird, die nur Priestern oder Eingeweihten zugänglich ist[3].

Es gab ferner Tempel, welche überall verschlossen waren[4] und nur zu gewissen Zeiten geöffnet wurden, und auch dann nicht für Jeden, der die Gottheit in ihm zu verehren begehrte, sondern nur für die Priester und andere zu gewissen Culthandlungen berufene Personen. Ein solcher war der älteste Dionysostempel zu Athen im Lenäon[5], der Tempel der Athene Polias (oder Poliatis) zu Tegea, der Tempel des Hades zu Elis, und andere anderswo[6]. Auch der Tempel der Eurynome zu Phigalia in Arkadien wurde nur einmal jährlich geöffnet, wo dann aber nicht blofs von Staatswegen sondern auch von Einzelnen der Göttin geopfert wurde[7].

Auch andere heilige Orte, Haine oder gottgeweihte Bezirke, in denen sich zum Theil gar keine Tempel, sondern nur Altäre befanden, waren entweder für Keinen, oder nur für die Priester und Cultusbeamten zugänglich, wie z. B. eine Grotte der Rhea bei Methydrion in Arkadien, ein Hain der Artemis Soteira bei Pellene, ein Hain im Peribolos der grofsen Göttinnen d. h. der Demeter und Kore bei Megalopolis, und das Temenos des Zeus auf dem Lykaion[8]. — Was für Gründe aber es veranlafst haben mögen, dafs man gerade diese oder jene Heiligthümer für so unzugänglich achtete, während man andere dem täglichen Anblick und Besuch der Andächtigen öffnete, läfst sich im Einzelnen unmöglich nachweisen, und die Alten selbst würden darüber kaum etwas Gewisses anzugeben gewufst haben. Im Allgemeinen

1) Id. II, 2, 1. VII, 27, 1.
2) Porphyr. d. antr. nymph. c. 6. Eustath. Od. I p. 1387, 18. Lobeck. Agl. p. 831. Welcker, Götterl. 1 S. 361.
3) Vgl. Pausan. I, 39, 5. III, 25, 9. IV, 31, 9. VIII, 6, 5. 37, 8. Schweigh. Lex. Herod. u. d. W.
4) Ἱερὰ βεβαίως κλειστά. Thucyd. II, 17.
5) R. g. Neära p. 1371.
6) Pausan. VIII, 47, 5. VI, 20, 2. 25, 3. Dazu noch IX, 25, 3. 16, 6. X, 35, 7.
7) Id. VIII, 41, 4.
8) Id. VIII, 36, 3. VII, 27, 3. VIII, 31, 5. 38, 6.

können wir nur soviel sagen, dafs ein allen Menschen natürliches Gefühl das Heiligste und Erhabenste den Blicken und der Berührung der Menge fern zu halten gebietet, und dafs, während einerseits das religiöse Bedürfnifs drängt, sich der Gottheit möglichst oft zu nahen, andererseits doch auch wieder eine heilige Scheu von der Annäherung an das Göttliche zurückhält. So erklärt es sich, dafs es nicht nur öffentliche und allgemein zugängliche, sondern auch geheime und unzugängliche Heiligthümer und Culte gab. Manche mochte man auch deswegen sorgfältiger verbergen, weil sie Gegenstände enthielten oder sich auf Gegenstände bezogen, an die man aus irgend einem Aberglauben ganz besonders das Wohl und Wehe des Staates geknüpft glaubte, und sie darum vor Entwendung oder Verletzung und Entheiligung zu schützen vorzugsweise besorgt war [1]). In manchen Fällen endlich mochte der Grund auch wohl darin liegen, dafs ein alter Cult einst unterdrückt, zurückgedrängt, nur von wenigen Anhängern noch festgehalten war, und dadurch in der Folge das Ansehn geheimnifsvoller und unzugänglicher Heiligkeit erlangt hatte. Aber, wie gesagt, über das Einzelne Rechenschaft zu geben sind wir nicht im Stande. — Manche theils zufällige und locale, theils aber auch im Wesen der Culte begründete Ursachen veranlafsten es, dafs von gewissen Heiligthümern entweder überall, oder doch bei gewissen dort vorzunehmenden Culthandlungen eine oder die andere Gattung von Leuten ausgeschlossen ward [2]). In Plutarchs Vaterstadt Chäronea war ein Tempel der Leukothea, welchen kein Sklave und keine Sklavin, kein Aetolier und keine Aetolierin betreten durfte. Den Grund gab eine Legende an, die wir auf sich beruhen lassen [3]). Dafs aber der Zutritt zu dem Tempel der Athene auf der Burg von Athen den Doriern verwehrt war, und im Heiligthum der Here zu Argos kein Fremder opfern durfte [4]), ist leicht begreiflich, und ähnliche Ausschliefsung der Fremden von den Heiligthümern der Schutzgottheiten eines Staates gab es überall. Die Fremden standen in dieser Beziehung gegen die Bürger ungefähr in einem ähnlichen Verhältnifs, wie Ketzer gegen Rechtgläubige. Welchen Grund aber die Tanagräer gehabt haben, Weibern den Eintritt in das Heroon und den Hain des Heros Eunostos zu verbieten, darüber wufste man wieder

---

1) Vgl. Lobeck. Agl. p. 279.

2) Das Heiligthum der Göttermutter zu Athen durfte Keiner betreten der Knoblauch gegessen hatte. Athenae. X, 19 p. 422.

3) Plutarch. Quaest. Rom. no. 16. 4) Herodot. V, 72 u. 81.

nur eine Legende anzuführen [1]). Noch singulärer war die Satzung der Rhodier, welche Herolden verbot, das Heiligthum des Heros Okridion zu betreten, oder die der Tenedier, welche Flötenspieler vom Heroon des Tennes ausschlofs [2]). Auch von diesen beiden gab es Legenden. Zu Erythrä in Ionien gab es einen Tempel des Herakles, den zu betreten nur thrakischen Weibern erlaubt, den einheimischen aber verboten war, angeblich weil jene einst zum Besten des Staates ihre Haare geopfert, was die einheimischen zu thun verweigert hatten [3]). Zu Bryseä in Lakonien war ein Tempel des Dionysos, dessen Inneres nur Weiber sehen durften, die dort geheime Gebräuche zu verrichten hatten. Zu Geronthrä, ebenfalls in Lakonien, ward dem Ares ein jährliches Fest begangen, an welchem nur Männer, keine Weiber, den heiligen Hain betreten durften [4]), zu Pellene aber ein Fest der Demeter Mysia, wo sich am ersten und zweiten Tage beide Geschlechter in dem Heiligthum versammelten, am dritten aber alles, was männlichen Geschlechts war, selbst die Hunde, hinausgetrieben wurden [5]). Auf Kyprus bei Karpasia war ein Tempel der Aphrodite Akraia, dem kein Weib sich nahen durfte [6]). Dagegen zu Katana auf Sicilien ein Tempel der Demeter mit einem alten Bilde der Göttin, von dem kein Mann etwas wufste, weil nur Weiber den Tempel betreten und die heiligen Gebräuche verrichten durften [7]); und von den Thesmophorien, einem ebenfalls nur von Weibern gefeierten Feste der Demeter, von deren Heiligthum dann alle Männer sich fern halten mufsten, werden wir später zu reden haben.

Einige Tempel endlich gab es, die vorzugsweise als Asyle oder Freistätten bezeichnet werden, weil sie mehr als andere den Verfolgten, die sich zu ihnen flüchteten, Schutz und Sicherheit gewährten. Im allgemeinen Sinne freilich sind alle Heiligthümer *ἄσυλα*, d. h. unverletzlich: was der Gottheit entweder als Eigenthum übergeben oder ihrer Obhut und ihrem Schutze anvertraut ist, zu entwenden oder zu verletzen, gilt überall für sündlich, und es erklärt sich daraus, weshalb bisweilen nicht nur Staaten sondern auch Einzelne ihre Gelder und Kostbarkeiten den Tempeln anvertrauten, weil sie nämlich sie dort am

---

1) Plutarch. Quaest. Gr. no. 40. 2) Id. ib. no. 27. 28.
3) Pausan. VII, 5, 4. 4) Id. III, 20, 5. 22, 5.
5) Id. VII, 27, 4. 6) Strab. XIV p. 682.
7) Cic. Verr. IV, 45.

sichersten aufbewahrt hielten[1]). Aus gleichem Grunde galten also auch Schutzbedürftige jeder Art, die sich als Flehende zum Tempel, an einen Altar, zu einem Cultbilde flüchteten, wenigstens insoweit für unverletzlich, dafs es als ein Frevel gegen die Gottheit angesehn wurde, wenn ihre Widersacher sie eigenmächtig hinwegrissen. Der Sklave, der vor den Mifshandlungen seines Herrn entfloh, der besiegte Feind, der sich vor den Waffen des Siegers retten wollte, der Angeklagte, selbst der Verurtheilte, der der drohenden Strafe zu entrinnen versuchte, sie alle standen, wenn es ihnen gelang, den Tempel oder Altar zu erreichen, unter dem Schutz des Gottes[2]); aber hinsichtlich der Art und Ausdehnung dieses Schutzes waren die Bestimmungen verschieden. Es gab gewisse Heiligthümer, bei denen er im ausgedehntesten Mafse stattfand, so dafs ohne Unterschied Jeder, der sich zu ihnen flüchtete, innerhalb ihres Bereiches vor seinen Verfolgern sicher war, und dieser Bereich erstreckte sich denn gewöhnlich über einen weiten zum Peribolos gehörigen Raum[3]), in welchem der Geflüchtete als Schützling der Gottheit ungefährdet sich aufhalten konnte so lange er wollte und seine Mittel zum Leben ausreichten. Dies sind die eigentlich und vorzugsweise sogenannten Asyle[4]). Ein solches war z. B. das Heiligthum der Athene Alea zu Tegea, in welches der König Pausanias II. sich flüchtete, um der Verurtheilung zu entgehen, die ihm wegen seines Benehmens nach der Schlacht bei Haliartus drohte, und wo er sein ganzes übriges Leben zubrachte[5]). Sein Vater Pleistonax, als er wegen einer unerschwinglichen Geldbufse, deren Nichtzahlung ihm wahrscheinlich lebenslängliche Haft zugezogen haben würde, aus Sparta entwich, begab sich in das Heiligthum des Lykäischen Zeus, und lebte dort mehrere Jahre, bis ihm die Spartaner die Strafe erliefsen und ihn wieder in das Königthum einsetzten[6]). Von dem Heiligthum der Gany-

---

1) Vgl. ob. Bd. I S. 309 u. 578. Plutarch. Lys. c. 18. Diog. L. II, 51. und die Ausleger zu Corn. Nep. Hannib. c. 9, 8. Plaut. Bacch. II, 3, 78.

2) Plutarch. de superst. c. 4.

3) Bisweilen auch darüber hinaus, wie aus Strabon's Angabe über das Asylrecht des Tempels der Ephesischen Artemis erhellt, XIV p. 641.

4) Hoc non est in omnibus templis, nisi quibus consecrationis lege concessum est, sagt Servius zu Vergil. Aen. II, 761 von diesen eigentlich sogenannten Asylen. Vgl. J. Jaenisch, de Graecor. asylis. Götting. 1868.

5) Plutarch. Lysander c. 30. Pausan. III, 5, 6.

6) Bd. I S. 268.

mede (oder Hebe) zu Phlius heifst es, dafs dort alle Schutzflehenden Sicherheit fanden, und den Gefesselten ihre Fesseln abgenommen und als Weihgeschenke an den Bäumen des heiligen Haines aufgehängt wurden[1]). Auch das Heiligthum des Poseidon auf der Insel Kalauria gehörte zu diesen bevorrechteten Asylen[2]), ob aber das Heiligthum desselben Gottes auf dem Vorgebirge Tänaron oder der Tempel der Athena Chalkioikos in Sparta oder das Heiligthum des Amphiaraus bei Oropus derselben Classe angehörten, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden[3]). Wohl aber gab es eine gröfsere Anzahl solcher in Asien, wenigstens zur römischen Kaiserzeit, so dafs unter Tiberius im Senate über Beschränkung derselben verhandelt wurde. Aus den Berichten über diese Verhandlungen[4]) ersehen wir, dafs einigen Heiligthümern das Asylrecht durch Beschlufs der Amphiktyonen ertheilt war, während andere sich auf Bewilligungen von Fürsten oder römischen Befehlshabern, andere auf unvordenkliches Alter und göttliche Stiftung beriefen.

Diese bevorrechteten Asyle also gewährten dem Schutzflehenden, sobald er einmal in sie aufgenommen war, vollkommene Sicherheit innerhalb ihres Bereiches, so dafs ihn auszuliefern oder mit Gewalt fortzuführen als eine schwere Versündigung gegen den Gott angesehen wurde: und nicht blofs die Priester, sondern auch die Gemeinden der Orte, in welchen solche Asyle lagen, waren eifrig dieses Recht zu erhalten, wodurch ihnen manche Vortheile verschafft werden mochten. In andern Heiligthümern dagegen, die nicht zu dieser bevorrechteten Classe ge-

---

1) Pausan. II, 13, 3. 2) Strab. VIII p. 374.

3) Von Tänaron wissen wir nur, dafs die Heloten, die sich im dritten messenischen Kriege dorthin in das Heiligthum geflüchtet hatten, von den Spartanern mit Gewalt herausgerissen und getödtet wurden. Thuc. I, 128. Pausan. VII, 25, 1. Aelian. V. H. VI, 7. Man betrachtete das bald nachher erfolgte Erdbeben als Strafe wegen der Versündigung; aber sündlich war das Verfahren der Sp. auch wenn das Heiligthum keine eigentliche Freistadt war. Von dem Tempel der Ath. Chalk. sagt allerdings Polybius IV, 35, 3: *πᾶσι τοῖς καταφυγοῦσι τὴν ἀσφάλειαν παρεσκεύαζε τὸ ἱερόν, κἂν θανάτου τις ᾖ κατακεκριμένος*, und es ist also wohl möglich, dafs es zu den bevorrechteten Freistätten gehört habe, obgleich ich in den bekannten Geschichten vom Pausanius und Agis III keinen überzeugenden Beweis dafür finden kann. Ueber das Heiligthum des Amphiaraus s. Diog. L. II, 142; über das Delium Liv. XXXV, 51, 2; über den T. der Artemis zu Lusoi in Arkadien Polyb. IV, 18, 10; über den T. der Demeter u. Kore zu Hermione Zenob. Proverb. II, 22.

4) Tacit. Ann. IV, 14. vgl. III, 60 f.

hörten, fand, wer sich zu ihnen flüchtete, keinen so unbedingten Schutz. Der allgemeine Grundsatz, dafs der Schützling des Gottes unverletzlich sei, gehörte in das Gebiet des ungeschriebenen Rechtes, und war, wie alles Derartige, verschiedener Auslegung fähig. In Athen wissen wir, dafs namentlich der Tempel des Theseus den Sklaven als Zufluchtsstätte diente, wohin sie sich vor der Grausamkeit ihrer Herrn flüchten und darauf antragen konnten, an einen Andern verkauft zu werden [1]). Es versteht sich aber auch ohne ausdrückliche Zeugnisse wohl von selbst, dafs solchen Anträgen nur dann Folge gegeben wurde, wenn sich die Klagen der Sklaven gegründet erwiesen, im entgegengesetzten Falle aber sie genöthigt wurden zu ihrem Herrn zurückzukehren [2]). Wenn Verbrecher, die rechtlich verurtheilt waren, sich an einen Altar flüchteten, so galt es keinesweges allgemein für sündlich, sie auch von dort hinweg zur Strafe zu führen [3]); mochte man sich aber nicht entschliefsen Gewalt gegen sie zu gebrauchen, so verhütete man wenigstens ihr Entweichen, damit die Entbehrung aller Nothdurft sie nöthigte, sich selbst zu ergeben [4]). Dafs im Kriege die besiegten Feinde, die sich in ein Heiligthum flüchteten, als Schutzflehende auf Schonung Anspruch hätten, war ohne Zweifel ein Grundsatz der Pietät, den Manche mit Gewissenhaftigkeit beobachteten, wie es namentlich am Agesilaus gerühmt wird. Nach der Schlacht bei Koronea z. B., als eine Anzahl der Besiegten sich in das Heiligthum der Athene Itonia geflüchtet hatte, und er gefragt wurde, was mit diesen gemacht werden sollte, so befahl er, obgleich selbst bedeutend verwundet, nicht nur sie unverletzt gehen zu lassen, sondern sandte auch einige seiner Reiter, um sie sicher zu geleiten [5]). Aber eben dafs dies an ihm als etwas besonders Rühmenswerthes hervorgehoben wird, kann zum Beweise dienen, dafs nicht alle

---

1) Vgl. Att. Proc. S. 403 ff.

2) Vgl. die Bestimmung in der Mysterieninschr. v. Andania § 15, (Abh. d. Götting Ges. d. W. B. VIII.) dafs die Priester die Sache des in das Heiligthum geflüchteten Sklaven untersuchen und wenn sie finden, dafs er Unrecht habe, ihn dem Herrn ausliefern sollen.

3) S. besonders Lycurg. g. Leocr. § 93. Dazu Diodor. VIII, 29.

4) So machten es die Spartaner mit Pausanias. Thuc. IV, 134. Bei Plautus, Most. V, 1, 65, wird dem, der sich an einen Altar geflüchtet, von seinem Verfolger gedroht, dafs er Feuer umher anzünden werde, um ihn dadurch von seinem Zufluchtsorte zu vertreiben. S. auch Rud. III, 4, 62. — Uebrigens vgl. Eurip. Ion. v. 1255 ff. 1312 ff. 1401 ff.

5) Xenoph. Hellen. IV, 3, 20. Ages. c. 11, 1. Plutarch. Ages. c. 19.

gleich gewissenhaft zu verfahren pflegten. Wie sehr namentlich in den innern Kriegen und Parteikämpfen, von denen die griechischen Staaten so häufig zerrissen wurden, aus leidenschaftlicher Erbitterung die Achtung vor den Heiligthümern vergessen wurde, können bekannte Beispiele, wie die kylonische Blutschuld, oder was Thukydides von den blutigen Auftritten zu Kerkyra erzählt [1]), hinlänglich zeigen.

5. Die Weihgeschenke.

Die Götterbilder wurden, wie oben bemerkt ist, *ἀγάλματα* genannt, nicht wegen ihrer Schönheit, — denn darauf hatten gerade die ältesten und heiligsten am wenigsten Anspruch, — sondern weil man die Götter dadurch zu ehren und zu erfreuen dachte, dafs man ihre, wenn auch unvollkommenen Bilder als Gegenstände der Anbetung aufstellte, und sie so reich und stattlich schmückte als man konnte. Mit demselben Namen wie die Götterbilder benannte die ältere Sprache auch alle anderen Gegenstände, die man den Göttern weihte, ihren Heiligthümern zum Schmuck und ihnen selbst zum Wohlgefallen [2]). Die spätere Sprache nennt dergleichen Weihgeschenke nicht mehr *ἀγάλματα*, sondern *ἀναθήματα*. Es gab aber schwerlich irgend einen Tempel in Griechenland, der nicht von Andächtigen mit solchen Weihgeschenken mehr oder weniger reichlich bedacht worden wäre [3]): je angesehener und heiliger der Tempel, desto gröfser war natürlich auch die Menge der Weihgeschenke, und den am höchsten und allgemeinsten geehrten Heiligthümern, wie dem des Zeus zu Olympia, des Apollon zu Delphi, wurden sie aus allen Theilen des Landes so zahlreich dargebracht, dafs die Tempel selbst und ihre nächste Umgebung sie nicht alle fassen konnten, und deswegen von den verschiedenen Staaten eigene Gebäude, *θήσαυροι* oder Schatzhäuser, in dem Peribolos errichtet wurden, um ihre Weihgeschenke aufzunehmen [4]). Die Gegenstände, die man den Göttern als Weihgeschenke darbot,

---

1) Thucyd. III, 81. Vgl. die Geschichte aus Aegina bei Herodot. VI, 91.

2) Hom. Od. III, 274. XII, 347. Auch VIII, 509.

3) Auch testamentarische Vermächtnisse an Götter kamen nicht selten vor. S. m. Anm. zu Isae. p. 273. 4.

4) Vgl. Herodot. I, 14. 51. III, 57. IV, 162. Pausan. VI, 19, 1. X, 11, 1ff.

waren von der allerverschiedensten Art, je nach den Verhältnissen und der Frömmigkeit des Gebers oder der Veranlassung der Gabe[1]). Den Göttern, meinte man, sei auch die geringe Gabe des Armen, in frommer Gesinnung dargebracht, nicht weniger willkommen, als die kostbaren Geschenke, mit denen der Reiche ihre Heiligthümer schmückte, und es mochte wohl nur selten der Fall vorkommen, daſs eine dargebotene Gabe als unannehmbar zurückgewiesen wurde[2]). Selbst Geräthschaften des täglichen Gebrauches, Werkzeuge, mit denen man gearbeitet, ja Kleidungsstücke, die man getragen, glaubte man den Göttern weihen zu dürfen, wofür die Epigramme der Anthologie zahlreiche Belege enthalten. Hier weiht ein Musiker seine Kithar oder seine Flöte, dort ein Maler seinen Pinsel, hier ein Ackersmann seinen Pflug, dort ein Fischer sein Netz, hier ein Kämpfer seine Waffen, dort eine Dienerin der Aphrodite ihren Spiegel; und wenn auch die Weihinschriften der Anthologie nur Fictionen und poetische Spiele sind, so beweisen sie doch, daſs solche Weihungen nicht ungewöhnlich waren[3]). Es wird uns berichtet, daſs die Mysten, d. h. die, welche sich in die Mysterien hatten einweihen lassen, die Kleider, in welchen sie die Weihe erhalten hatten, und an denen, wie sie meinten, ein besonderer Segen haftete, so lange als möglich zu tragen, dann aber, wenn sie sie ablegten, irgend einem Gotte als Weihgeschenk darzubringen pflegten[4]). An manchen Orten weihten die Jungfrauen, wenn sie sich vermählten, ihren jungfräulichen Gürtel, z. B. in Trözen der Athene Apaturia[5]), anderswo der Artemis[6]). Sehr gewöhnlich wurde das Haar als Weihgeschenk gegeben, von den Jungfrauen vor der Hochzeit, von den Jünglingen beim Eintritt in das Mannes-

1) Vgl. Curtius in d. Nachrichten v. d. K. Gesellsch. d. Wiss. 1861 no. 21.

2) Eine freilich fingirte Verhandlung über solchen Fall giebt Lucian im Phalaris. Die Kirche hat aber wohl zu jeder Zeit einen guten Magen gehabt und auch ungerechtes Gut vertragen gekonnt.

3) Vgl. Hemsterh. ad Lucian. Tim. c. 42. C. Inscr. no. 155 mit den Anm. v. Böckh p. 247. Rangabé Ant. Hell. p. 532.

4) Aristoph. Plut. v. 846 mit den Scholien.

5) Pausan. II, 33, 1.

6) Suid. unt. λυσίζωνος. Der brauronischen Artemis wurden auch die Kleider der in der Geburt gestorbenen Wöchnerinnen geweiht. Eurip. Iphig. T. v. 1466. Vgl. auch Schol. Callim. h. in. Jov. v. 77 von der Artemis Chitone, und Welcker, Götterl. I S. 575. Daſs bei Jungfernkrankheiten auf Rath der Wahrsager der Artemis Kleider geweiht wurden sagt Hippokrates de virg. morb. II p. 357 ed. v. d. Lind.

alter, und zwar vorzugsweise den Flufsgöttern und den Nymphen, als den Jugendpflegern, oder auch dem Apollon[1]). Auch den Heilgöttern pflegten die durch ihre Hülfe Genesenen zum Dank ihr Haar zu weihen, und zu Titane bei Sikyon war das Bild der Hygiea von geweihten Haaren und Binden ganz überdeckt, so dafs man es kaum sehen konnte[2]). Es liegt aber dieser Haarweihe ohne Zweifel dasselbe Gefühl zu Grunde, aus welchem auch heutzutage Haarlocken als Andenken gegeben werden: das Haar ist ein Theil des Menschen, und wem man es giebt, dem giebt man damit einen Theil seiner selbst. Man sah ferner in den Tempeln der Heilgötter auch Abbildungen von Gliedern, die geheilt worden waren, theils aus edlen Metallen, theils von geringerem Stoff, mit Inschriften, die den geheilten Geber nannten[3]). Unter den Weihgeschenken zu Delphi wird ein Skelet von Erz erwähnt, welches Hippokrates geweiht haben sollte, wohl zum Danke für seine von dem Gott gesegneten osteologischen Studien[4]). Als sehr häufige Weihgeschenke werden namentlich mancherlei zum Cultus dienende Geräthschaften erwähnt, Opferschalen, Becher, Rauchpfannen, Lampen, Tische und Tripoden und dergleichen, oder Gegenstände, die zur Bekleidung und zum Schmuck der Götterbilder gebraucht werden konnten, wie Gewänder, Hals- und Armbänder, Ringe, Ohrgehänge, Spangen[5]). Sodann Kunstwerke, die dem Tempelgebäude selbst oder dessen Umgebungen zum Schmuck gereichten, Statuen und Gemälde von Göttern[6]), von Heroen oder von Menschen, zum Theil Darstellungen aus dem Leben der Weihenden, wenn sie in irgend einer Lage sich einer besonderen göttlichen Hülfe zu erfreuen gehabt hatten[7]). Die bedeutendsten und gröfsten Weihgeschenke aber stammten von Staaten oder Fürsten her, die dadurch den Göttern ein Gelübde lösten oder

---

1) Vgl. Wernsdorf zu Himer. p. 777. Welcker, Götterl. I S. 576. Wieseler im Philol. 1854 Hft. 4.

2) Pausan. II, 11, 6. Vgl. Keil, Analect. epigr. p. 150.

3) Vgl. Corp. Inscr. no. 1570. b. 4) Pausan. X, 2, 6.

5) Herodot. V, 88. Jul. Poll. I, 28. Corp. Inscr. no. 155.

6) Vgl. Letronne in d. Annali dell' inst. d. corr. arch. VI p. 213. Franz im C. Inscr. III p. 331. Keil, Inscr. Boeot. p. 87 und Philol. XIX p. 608.

7) Vgl. Cic. d. N. D. III, 37. und d. Ausleg. zu Horat. Sat. II, 1, 33. — Athenische Inschriften bezeugen, dafs vielfältig auch Angeklagte nach ihrer Lossprechung der Göttin durch Weihgeschenke sich dankbar zu erweisen pflegten. S. Rangabé, Ant. Hell. no. 881. 882. u. 2340.

einen Zoll der Dankbarkeit darbrachten oder auch ihre Huld erwerben wollten, wie denn namentlich auch der König Krösus, obgleich kein Grieche, eine Menge von Kostbarkeiten und Kunstwerken dem Delphischen und andern Tempeln zugewandt hat [1]). Nach gewonnenen Siegen pflegte man den Göttern einen Theil der Beute, theils Waffen theils Anderes zu weihen [2]), und für das, was sich zur Aufstellung im Heiligthum nicht eignete, entweder den Geldwerth oder ein entsprechendes Kunstwerk zu geben. So wurde nach dem Siege bei Platäa von den verbündeten Griechen zu Delphi ein goldener Tripus auf einem ehernen dreiköpfigen Drachen stehend, zu Olympia ein ehernes Zeusbild von 10 Ellen geweiht [3]). Nach der Schlacht bei Salamis weihte man von dem Zehnten der Beute zu Delphi eine Bildsäule von 12 Ellen, mit dem Vordertheil eines Schiffes in der Hand, und aufserdem drei phönicische Trieren, die eine dem Poseidon auf dem Isthmos, die zweite demselben auf dem attischen Vorgebirge Sunion, die dritte dem Aias auf Salamis [4]). Der König Hieron von Syrakus sandte nach seinem Siege bei Kyme über die Tyrrhener einen Theil der Beute nach Olympia, wovon noch jetzt ein Helm mit der Weihinschrift vorhanden, und im Besitz des britischen Museums ist [5]). Das colossale eherne Standbild der Athene Promachos auf der Akropolis war ein Weihgeschenk von dem Zehnten der zu Marathon gemachten Beute, und ebenfalls auf der Akropolis ein ehernes Viergespann von dem Zehnten der Beute, die den Böotern und Chalkidensern abgenommen war [6]). — Im Schatze der Parthenos befanden sich goldene oder vergoldete Abbildungen von Aehrenbündeln, als Aequivalent des Zehnten der Ernte, welchen Fromme der Gottheit geweiht hatten [7]); und dergleichen goldene Aehren, oder goldene Sommer (χρυσᾶ θέρη), wie man sie nannte, gab es auch zu Delphi als

---

1) Herodot. I, 50 ff. vgl. 92. V, 36. VIII, 35.

2) Nur die Spartaner sollen keine Waffen geweiht haben. Der König Kleomenes meinte, ὅτι ἀπὸ δειλῶν ἐστί. Plut. Apophth. Lacon. Cleom. Anaxandr. no. 18.

3) Herod. IX, 81. Paus. X, 13, 5. — Ueber das noch jetzt in Constantinopel befindliche Schlangenpostament des platäischen Weihgeschenkes, dessen Echtheit Curtius a. a. O. bezweifelte, s. Frick Jahrb. f. Phil. Suppl. III, 485 u. Bd. LXXXV Hft. 7. Die Gründe für die Echtheit scheinen überwiegend.

4) Herod. VIII, 121. 122. 5) Corp. Inscr. no. 16.

6) Pausan. I, 28, 2.

7) Corp. Inscr. no. 139. v. 9. vgl. Böckh, Staatsh. II S. 152.

Weihgeschenke verschiedener Staaten[1]). Die Kerkyräer weihten dem Delphischen Gotte einen ehernen Stier von dem Zehnten eines besonders reichen Fischfangs[2]). Die Ehrenkränze, mit welchen die Sieger in den festlichen Kampfspielen belohnt wurden, gebot die Sitte ihnen nicht für sich zu behalten, sondern als Weihgeschenke in den Tempeln der Götter niederzulegen[3]). In Athen wurden die Tripoden, die die Sieger in solchen Wettkämpfen erhielten, in dem Heiligthum der Gottheit, welcher das Fest gegolten, aufgestellt[4]), und eine Strafse in der Nähe des Dionysostempels hatte ihren Namen, die Tripodenstrafse, von der Menge der dort aufgestellten Tripoden, die in dem Peribolos des Tempels selbst nicht alle Platz finden konnten.

Eine andere Art von Weihgeschenken waren die Thiere, die man den Göttern zum Eigenthum gab. Es geschah wohl öfters, dafs ein Thier der Heerde vom Besitzer den Göttern zum künftigen Opfer verheifsen wurde, und man glaubte, dafs solche geweihte Thiere (*ἱερὰ βοσκήματα*) besonderes Gedeihen hätten[5]); aber auch in den Heiligthümern und den dazu gehörigen Ländereien wurden Thiere als Eigenthum der Götter gehegt, ohne zu irgend einem Gebrauch verwandt zu werden, aufser dafs hier und da einige von ihnen zu Opfern an den Festen der Gottheit, der sie geweiht waren, genommen wurden[6]). So war zu Apollonia am ionischen Meere dem Helios eine Heerde von Schafen, vielleicht auch von Rindern, geweiht, welche unter der Aufsicht eines jährlich aus den angesehensten Bürgern gewählten Mannes an einem bestimmten Platze geweidet wurden, und den Apolloniaten durch einen Orakelspruch ganz besonders empfohlen waren[7]). Zu Argos gab es bis auf Alexanders des Grofsen Zeit der Hera geheiligte Pferde, von welchen man behauptete, dafs sie von den Pferden des Diomedes stammten, die einst Herakles erbeutet und Eurystheus der Göttin geweiht habe, und zu Lykosura in Arkadien wurde im Heiligthum der Despoina ein ihr geweihter Hirsch unterhalten, der, wie eine Inschrift auf seinem Halsband bezeugte, schon zur Zeit des troianischen Krieges ein-

---

1) Strab. VI. p. 264. Plutarch. d. Pyth. orac. c. 16.
2) Pausan. X, 9, 2.
3) Vgl. Herod. I, 145. Xen. Hell. III, 4, 18. Dissen zu Pind. Nem. V, 96.
4) Böckh. Corp. Inscr. 1 p. 342.
5) Paus. X, 35, 7. vgl. Babr. f. 37.
6) Porphyr. de abstin. 1, 25.
7) Herodot. IX, 93. Conon. narr. 30.

gefangen war[1]). Auch Hähne und Hühner werden als Weihgeschenke erwähnt, die man in den Heiligthümern unterhielt[2]). Im Haine der Hera auf Samos wurden Heerden von Pfauen[3]), und auf Leros im Heiligthum der Artemis Perlhühner gehalten, von denen man fabelte, dafs sie von den Schwestern des Meleager herstammten, die Artemis einst in Perlhühner verwandelt hätte[4]). Diese waren also wohl nicht als Weihgeschenke dahin gekommen, sondern man unterhielt sie im Heiligthum, weil man aus irgend einem Grunde glaubte, dafs die Göttin besonderes Wohlgefallen an ihnen fände. Und so wurden auch andere Thiere anderswo in den heiligen Bezirken geschont und zum Theil gefüttert[5]). Im Peribolos eines Apollotempels in Epirus gab es Schlangen, die unter dem besonderen Schutz des Gottes standen, und von dem einst von ihm erlegten Python abstammen sollten. Sie wurden zu bestimmten Zeiten von der Priesterin gefüttert, und wenn sie das Futter begierig annahmen, war auf ein fruchtbares und gesundes Jahr zu hoffen, das Gegentheil deutete auf schlimme Zeiten[6]). In der Umgebung des Panstempels auf dem Berge Parthenion in Arkadien waren die Schildkröten dem Gott geheiligt, und durften nicht verletzt werden[7]). Heilige Fische gab es in mehreren Gewässern, z. B. in dem Bache Arethusa bei Syrakus[8]), und in einem Bache beim Heiligthum des Hermes zu Pharä in Achaia[9]). Zu Hamaxitos, einem Städtchen in Troas, fütterte man zahme Mäuse unter dem Altar des Apollon Smintheus, und neben dem Tripus des Gottes war das Bild eines Mäuschens angebracht[10]). Es beruhte dies aber auf einer symbolischen Bedeutung des Thierchens, vermöge deren es zu dem Gott in näherer Beziehung stand, wie

1) Diodor. IV, 15. Pausan. VIII, 10 extr.
2) Aristot. bei Athenae. IV, 46. p. 391.
3) Varro. de re rust. III, 6. 4) Athenae. XIV, 70 p. 655.
5) Polyb. IV, 18, 10 vom Heiligthum der Artemis bei Lusoi in Arkadien: τὰ θρέμματα τῆς θεοῦ. Tauben im Hieron zu Delphi geschützt und gefüttert. Eur. Ion. v. 1197. Diod. XVI, 27. Die am Tempel nistenden Vögel zu tödten wird für sündlich erklärt. Herod. I, 159. Vgl. Porphyr. de abst. III, 16 p. 249.
6) Aelian d. nat. anim. XI, 2. 7) Pausan. VIII, 54, 7.
8) Diodor. V, 3.
9) Pausan. VII, 22, 4, wo sie ein ἀνάθημα τοῦ θεοῦ genannt werden. Von andern s. Alian l. l. XII, 30, wo, wie ich mir gelegentlich zu bemerken erlaube, p. 278, 10 Jac. für σταδίους ἑβδομήκοντα. εἰς τόδε ἄγαλμα zu lesen ist: σταδίους ἑβδομήκοντα τρεῖς. τὸ δὲ ἄγαλμα —.
10) Aelian. nat. an. XII, 5.

bei den Weihungen von Thieren oder der Beigabe von Thierbildern zu Götterbildern gewöhnlich derartige Gründe die Wahl bestimmten[1]).

Auch von Menschen, die man den Göttern als Weihgeschenke zum Eigenthum gegeben, ist öfters die Rede[2]). Diese wurden dann Hierodulen oder Hörige des Tempels, dem sie zu gewissen Diensten, Leistungen und Abgaben verpflichtet waren. Doch war das Verhältnifs sehr verschieden. Der Aphrodite z. B. wurden Sklavinnen geweiht, um als Hetären zu dienen und einen Theil ihres Verdienstes als Abgabe an den Tempel der Göttin zu entrichten, wie es namentlich von Korinth bezeugt ist[3]). Anderswo gebrauchte man Hierodulen zu diesen oder jenen untergeordneten Verrichtungen im Tempeldienste. Vielfältig waren sie Landbauer auf den dem Gotte gehörigen Ländereien, und zahlten einen mäfsigen Zins an den Tempel. Oft aber war auch die Hingabe eines Sklaven an den Gott nur eine Form der Freilassung, mit der Wirkung, dafs nun nicht der Freilasser sondern der Gott als Patron des Freigelassenen galt, ohne dafs, soviel sich erkennen läfst, diesem dadurch specielle Verpflichtungen auferlegt wurden[4]). In früheren Zeiten aber kam es auch vor, dafs ganze besiegte Völker von dem Sieger einem Gotte, speciell dem delphischen Apollon, zu eigen gegeben wurden, oder dafs Staaten in Zeiten der Noth und Bedrängnifs einen Theil der Ihrigen, den Zehnten, dem Gott zu weihen gelobten oder vom Orakel angewiesen wurden. Von dem Gott, der diese ihm Geweihten auf seinem Tempelgebiete nicht gebrauchen konnte, wurden sie dann als Ansiedler in irgend eine andere Gegend gesandt, und es ist wohl anzunehmen, dafs die von ihnen gegründeten Niederlassungen auch zu gewissen Abgaben an den Tempel als Zeichen und Anerkenntnifs ihrer Angehörigkeit verpflichtet waren, obgleich sich ausdrückliche Zeugnisse dafür nicht beibringen lassen. Als Beispiele solcher dem Apollon geweihten und von ihm ausgesandten Ansiedler werden die Dryoper in Asine, die Bottiäer in Thracien, die Magneten in

1) Vgl. J. V. Grohmann, Apollo Smintheus. Prag 1862. Curtius in Gerhard's Denkm. u. Forsch. 1860 no. 136 S. 37. Wieseler in d. Götting. Anz. 1855 no. 184 S. 1826. Urlichs, Skopas S. 7. 8.

2) Auch diese heifsen ἀναθήματα. Eur. Ion. v. 323.

3) Athenae. XIII, 33 p. 573. Pindar. Fragm. Scol. I mit den Anm. v. Böckh u. Dissen.

4) Vgl. Bd. I S. 145.

Asien, die Rheginer in Italien genannt[1]). In späterer Zeit kam dergleichen nicht mehr vor. Wenn hier von einem Zehnten besiegter Staaten die Rede ist, den die Sieger dem Gott geweiht haben[2]), so ist der Zehnte der Habe gemeint, und der Beschlufs der Griechen im zweiten Persischen Kriege, alle Staaten, die dem Feinde Beistand geleistet hätten, dem Delphischen Gotte zu zehnten, bedeutete wahrscheinlich nichts anders, als dafs ihre Grundstücke dem Tempel zehntpflichtig gemacht werden sollten[3]).

Ein singuläres Beispiel der Weihung von Menschen an eine Gottheit ist das, was von den Opuntischen Lokrern berichtet wird, dafs sie nämlich verpflichtet gewesen seien, von Zeit zu Zeit zwei ihrer edelsten aus hundert Häusern erloosten Jungfrauen an das Heiligthum der Athene in Ilium zu senden, zur Sühne für den Frevel, den einst bei der Zerstörung Troia's der Lokrische Aias im Tempel der Athene an der gefangenen Kassandra begangen hatte. Die Jungfrauen mufsten suchen unbemerkt in das Heiligthum zu gelangen: wurden sie von den Iliensern ergriffen bevor sie es erreicht hatten, so fielen sie als Opfer und ihre Asche ward ins Meer geworfen: gelangten sie aber in den Tempel, so dienten sie hier als Sklavinnen der Göttin[4]). Nicht weniger singulär ist ein anderes Beispiel, das bei den Epizephyrischen Lokrern vorgekommen sein soll. Diese sollen nämlich in einem Kriege mit den Lucaniern das Gelübde gethan haben, der Aphrodite die Jungfrauschaft ihrer Töchter zu weihen, so dafs diese jährlich an einem Feste der Göttin sich preiszugeben genöthigt würden[5]). Ob das Gelübde wirklich so gelautet habe, lassen wir dahin gestellt sein. Wir hören aber wenigstens,

---

1) Pausan. IV, 34, 9. Plutarch. Thes. c. 16. Quaestt. gr. no. 35. De Pyth. orac. c. 16. Conon. narrat. 29. Strab. VI p. 257. — Die Magneten heifsen *ἱεροὶ τοῦ θεοῦ Δελφῶν ἄποικοι*. Athenae. IV, 74 p. 173, wo auch von den Leistungen die Rede, die ihnen gegen die in ihr Land kommenden Delpher oblagen: freies Quartier, Salz, Oel, Essig und Licht.

2) Diodor. XI, 65.

3) Herodot. VII, 132. Diodor. XI, 3. Vgl. Böckh, Staatsh. I S. 444. Anders verstehn es Müller, Dor. 1, 257 u. Schöll zu Herod. l. l., nämlich von Weihung jedes zehnten Mannes zum Tempelknecht.

4) Tzetz. zu Lycophr. v. 1141. Vgl. Polyb. XII, 5. Strab. XIII p. 601. — Nach Timaeus bei Ttetz. wurde die Verpflichtung den Lockrern nach dem phokischen Kriege erlassen, vielleicht wegen ihrer dem delphischen Heiligthum geleisteten Dienste. Der Abschaffung gedenkt auch Plutarch. d. s. s. n. v. c. 12, wo Wyttenb. zu vgl. Als bestehend erwähnt der Sache noch Aeneas Tact. 31, 15.

5) Justin. XXI, 3.

dafs die Lokrer die Erfüllung unterlassen haben, und dafs, als sie später von dem Tyrannen Dionysius daran gemahnt wurden, die Sache auf eine Formalität hinauslief, bei der die Reinheit der Mädchen ungefährdet blieb, und die nur dem Tyrannen eine Gelegenheit bot, sie des Schmuckes, welchen sie an sich trugen, berauben zu lassen.

6. Die Opfer.

Wie die Weihgeschenke so sind auch die Opfer Gaben, welche der Mensch den Göttern von dem Seinigen darbringt, um ihnen seine Verehrung zu beweisen, ihre Huld zu erwerben, ihren Zorn zu versöhnen; aber während jene bestimmt sind, als ein bleibendes Besitzthum dem Gotte anzugehören und ihm fortdauernd sei es zum Schmuck seines Bildes und Tempels, sei es zum Dienste seines Cultus, sei es zur Mehrung seiner Habe zu dienen, wird dagegen bei den Opfern entweder Etwas von den Dingen, die der Mensch geniefst und verzehrt, den Göttern gleichsam zum Mitgenusse dargeboten, — Trank- und Speisopfer, — oder es wird das Leben eines Thieres, bisweilen auch eines Menschen, ihnen hingegeben, um stellvertretend ihren Zorn von dem Leben des Opfernden selbst abzuwenden — Sühnopfer. Es ist aber entschieden unrichtig, wenn man meint, dafs ursprünglich alle Opfer nur Sühnopfer gewesen, allen nur das Bestreben zu Grunde gelegen habe, die zürnenden Götter durch Gaben zu besänftigen und verdiente Strafen abzukaufen. Vielmehr die Mehrzahl der Opfer beruhte von jeher auf dem Gefühle theils der dankbaren Verpflichtung, die der Mensch gegen die Götter als die Geber aller guten Gaben hat, theils der Bedürftigkeit, da er sich der Hülfe und Wohlthaten der Götter nimmer entbehren zu können bewufst ist. Bei weitem die meisten Opfer sind Trank- und Speisopfer: der Opfernde will die Gaben der Götter nicht geniefsen, ohne auch ihnen einen Zoll davon zu entrichten und dem eigenen Genufs dadurch seine eigentliche Berechtigung und Weihe zu geben, dafs er die Götter zum Mitgenufs einladet, sie gewissermafsen zu seinen Gästen, oder, wie man ebensogut sagen kann, sich zu ihrem Gaste macht[1]). Freilich waltete dabei ursprünglich wohl auch die Vorstellung ob, dafs den Göttern durch die Opfer eine Art von materiellem Ge-

1) Vgl. Athenae. VIII, 65 p. 363.

nufs verschafft würde. In den Veden werden die Götter angerufen von dem Soma zu trinken, ja es dient der Trank dazu, sie zu erquicken und zu kräftigen; und bei den Griechen finden sich von Homer an bis zu den spätesten Zeiten hin Aeufserungen genug, die unverkennbar auf eine ähnliche Vorstellung deuten. Nur darf man nicht fragen, wie man sich denn eigentlich die Art des Genusses gedacht habe. In Dingen dieser Art gab es natürlich keine klare allgemein anerkannte Ansicht, sondern nur dunkle Ahnungen, die sich bald in feinere bald in gröbere Vorstellungs- und Ausdrucksform kleideten. Meistens mochte man sich denken, dafs der Dampf des verbrannten Fleisches, der Duft des Blutes, die Verdunstung des Trankopfers von den Göttern genossen werde[1]). Wenn hier und da so gesprochen wird, als äfsen sie selbst das Fleisch, tränken den Wein oder das Blut, so wird nicht leicht Jemand sich verleiten lassen, dies im buchstäblichen Sinne zu nehmen[2]), und wenn Spötter wie Aristophanes oder Lucian von einer Speisung und Tränkung der Götter durch die Opfer reden, ohne die sie hungern und dursten müfsten, so wird man solche Vorstellung kaum bei dem dummsten und gedankenlosesten Haufen voraussetzen dürfen. Verständige, deren es unter den Opfernden doch auch gab, werden sich ohne Zweifel gesagt haben, dafs in Wahrheit ihr Opfer nur eine symbolische Bedeutung haben könne. Auch dem Jehovah der Juden war ja der Geruch der Opfer angenehm, nicht weil er ihm zur Nahrung diente, sondern als ein Zeichen der Verehrung, die seine Anbeter ihm zollten, und so denk ich war er auch den Göttern der Griechen aus demselben Grunde angenehm: und wie die Juden dem Jehovah, so opferten auch die Griechen ihren Göttern nicht um sie zu speisen und zu tränken, sondern um ihnen zu zeigen, wie sie sich verpflichtet fühlten, bei allen Genüssen auch ihrer eingedenk zu sein, und ihnen dadurch, dafs sie ihnen einen Theil des Trankes und der Speise darboten,

---

1) Orig. ctr. Cels. VIII p. 397 tom. XX p. 17 Lomm.: *τὸ αἷμά φασιν εἶναι τροφὴν δαιμόνων τρεφομένων ταῖς ἀπ᾽ αὐτοῦ ἀναθυμιάσεσιν.* Vgl. Psellus de oper. daem. p. 12 Boiss.: *τὰ δαιμόνια θηρώμενα τὴν ἀπὸ τῶν αἱμάτων καὶ τῆς κνίσης τῶν θυσιῶν ἀπόλαυσιν περὶ τοὺς βωμοὺς εἱλεῖται καὶ τὰ ἀγάλματα τὰ αὐτοῖς ἀνακείμενα· τούτοις γάρ που καὶ τρέφεται τὰ ἀέρινα αὐτῶν σώματα.*

2) Auch Beinamen der Götter wie *ὠμηστής, αἰγοφάγος κριοφάγος* (Hesych. Paus. III, 15, 7) *ὀψοφάγος Ἀπόλλων* (Athen. VIII, 36 p. 346), *χοοπότης Διόνυσος* (Id. XII, 45 p. 533) *εἰλαπινάστης Ζεὺς* (Id. IV, 74 p. 174) können nicht als Beweis gelten.

wenigstens einen sichtbaren Beweis ihrer Gesinnung zu geben, wofür sie keine entsprechendere Form fanden. Man gofs die Spende aus, weil dies die einfachste und natürlichste Art war, sich, bevor man selbst trank, eines Theils des Trankes zu entäufsern, man verbrannte das Opferfleisch und die Opferfladen, weil, was einmal den Göttern bestimmt war, nothwendig dem menschlichen Genufs entzogen werden mufste, was nicht schicklicher als durch Verbrennung geschehen konnte. Oder hätte man etwa das Fleisch auf dem Altar verwesen, die Opferfladen verschimmeln lassen, oder, was den Himmlischen gehörte, wegwerfen oder vergraben sollen? Dazu kommt, dafs das Feuer selbst als etwas Göttliches angesehen wurde[1]). Die Götter hatten, nach der alten Sage, dies wunderbare Element einst allein und ausschliefslich im Besitz gehabt[2]). Es war vom Himmel den Menschen geschenkt oder vom Prometheus für sie entwendet worden, es war nicht irdischer Natur, die emporsteigende Flamme wies gleichsam auf den Himmel hin. Darum war das Feuer das kräftigste Reinigungsmittel[3]), welches symbolisch auch den Schmutz der Sünde tilgte, darum wurde in vielen Tempeln ein ewig brennendes Feuer oder eine ewige Lampe unterhalten, und darum also wurde auch das den Göttern bestimmte Opfer dem Feuer übergeben. — Indessen nicht jedes Feuer ohne Unterschied schien zum sacralen Gebrauche bei Opfern oder andern Partien des Cultus gleich geeignet. Auch das reinste konnte verunreinigt werden, und was Einem Gotte gefiel, gefiel nicht allen. Als die Griechen nach der Schlacht bei Platäa das delphische Orakel wegen der anzustellenden Siegesfeier befragten, so ward ihnen der Bescheid, sie sollten alles Feuer der Umgegend, weil es von den Barbaren verunreinigt wäre, auslöschen, und reines Feuer von Delphi, dem gemeinsamen heiligen Heerde Griechenlands, herbeiholen[4]). Verunreinigt wurde auch das Feuer des häuslichen Heerdes durch einen Todesfall im Hause: darum war in Argos Sitte es auszulöschen

---

1) Am meisten ist bei den Indern das überirdische himmlische Wesen des Feuers hervorgehoben, und als *Agni* selbst zum Gott und zum Vermittler zwischen Menschen und Göttern gemacht. Vgl. Pictet, Orig. Indo-Europ. II p. 677.

2) Vgl. Opusc. ac. II p. 279.

3) Selbst das Wort πῦρ, von dem skr. pû, soll den Begriff der Reinigung enthalten. S. J. Grimm, Kl. Schr. I S. 302 u. Curtius Etymol. no. 385.

4) Plutarch. Aristid. c. 20.

und nach dem Begräbnifs reines Feuer aus einem andern Hause zu holen, an welchem dann zunächst das Fleisch zum Leichenmahle gebraten wurde [1]). Auf Lemnos ward ein jährliches Reinigungsfest begangen: alles Feuer auf der Insel, als verunreinigt durch die Versündigungen der Menschen, wurde ausgelöscht, und nach neun Tagen erst kam neues Feuer, von Delos hergeholt, an seine Stelle [2]). Zur Feier des Lernäischen Festes holten die Argiver das Feuer aus dem Heiligthum der Artemis Pyronia auf dem Berge Krathis in Arkadien [3]), offenbar weil sie dies für geeigneter zu den Festopfern hielten als anderes. Die Spartaner, wenn sie ins Feld zogen, nahmen Feuer aus Sparta mit [4]), um auch im Auslande überall die Opfer der heimathlichen Götter mit heimathlichem Feuer verbrennen zu können, und in den Colonien ward das Feuer auf dem Staatsheerde von mitgebrachtem Feuer aus dem Prytaneum der Mutterstadt angezündet. Auch der Brennstoff, mit dem die Flamme genährt wurde, machte einen Unterschied: nicht jedes Holz gab ein gleich reines oder den Göttern gleich wohlgefälliges Feuer. Zu dem Opferfeuer des Zeus in Olympia durfte nur das Holz der Weifspappel verwandt werden [5]), und der Aphrodite zu Sikyon gefielen nur die Opfer, die mit dem Feuer von Wachholderholz verbrannt wurden, in welches man noch Blätter eines in der Nähe ihres Tempels wachsenden Krautes, *παιδέρως*, warf [6]). Die Flamme der heiligen Lampe im Tempel der Stadtgöttin zu Athen durfte nur von dem Oele der ihr eigenen heiligen Oelbäume genährt werden, welches man jährlich an einem bestimmten Tage in die Lampe gofs, und nicht früher als nach Ablauf eines Jahres zu erneuern brauchte [7]). Aehnliche specielle Bestimmungen über die Nahrung der heiligen Lampen oder des ewigen Feuers, welches in vielen Tempeln unterhalten wurde, dürfen wir auch anderswo voraussetzen. Der Grund aber, weswegen man so mancher Gottheit eine ewige Lampe oder ein ewiges Feuer in ihrem Heiligthume unterhielt [8]), lag entweder in einer specielleren Beziehung ihres Wesens zu dem Feuer, oder man glaubte, dafs überhaupt den Göttern dies reine und himmlische Element lieb sei, und seine Unterhaltung in ihrem Tempel schon allein als eine Art fortwährenden Opfers gelten könne. Zu Argos wur-

---

1) Plut. Quaestt. gr. no. 24. 2) Philostrat. Heroic. XIX, 14.
3) Pausan. VIII, 15, 9. 4) Xenoph. de rep. Lac. c. 13, 2.
5) Pausan. V, 14, 2. 6) Id. II, 10, 5.
7) Id. I, 26, 7. 8) Vgl. Welcker, Götterl. I S. 480.

den der Kore zu Ehren brennende Fackeln in eine ihr geheiligte Grube geworfen[1]), was doch auch wohl nichts anders als eine Art von Opfer war.

Alle Opfer lassen sich mit Rücksicht auf die Gegenstände, die man opferte, in zwei Hauptclassen theilen, unblutige, aus Früchten, Backwerk und Getränken bestehend, und blutige, wo man Thiere schlachtete und ganz oder theilweise verbrannte. Welche Gegenstände man jedesmal den Göttern darzubringen, und welches Verfahren man dabei zu beobachten habe, darüber gab es eine Menge specieller Regeln, über deren Grund und Anlaſs die Alten selbst wenig Gewisses zu sagen wuſsten. Sie beruhten ohne Zweifel theils auf den Vorstellungen, die man sich von den göttlichen Personen, ihren Eigenschaften und Neigungen machte, theils auf besondern localen Verhältnissen, theils aber auch wohl auf grillenhaften Einfällen oder auf schlauen Berechnungen der Priester, die sich durch allerhand rituelle Satzungen zu unentbehrlichen Vermittlern zwischen Menschen und Göttern zu machen suchten. Einige Beispiele solcher specieller Regeln werden wir im Verlauf unserer Darstellung anzuführen haben: für jetzt aber erwähnen wir nur die allgemeine und ohne Ausnahme geltende Vorschrift der Reinheit, welche zu jedem den Göttern wohlgefälligen Opfer unerläſslich war. Diese Reinheit war zunächst freilich nur eine äuſserliche. Sowenig man sich einem Menschen, dem man Ehre erweisen will, in schmutziger Kleidung naht, ihm eine schmutzige Hand reicht oder unsaubere Geräthe vorsetzt, ebensowenig durfte man sich dergleichen gegen die Götter erlauben, denen man sich ja beim Opfer auch nahte. Also die schuldige Ehrerbietung verlangte einen reinen Leib, besonders reine Hände, reine Kleider, in der Regel weiſse[2]), reine Geräthe, und schon die mit Weihwasser angefüllten Gefäſse am Eingange des Heiligthums mahnten den Eintretenden, daſs Unreines den Göttern fern bleiben müsse. Was aber alles unrein, und welche Mittel zur Reinigung erforderlich wären, darüber waren wieder die Ansichten und Bestimmungen gar mannichfaltig, und wir werden davon in einem späteren Abschnitt genauer zu reden haben. Dies jedoch dürfen wir schon hier nicht unbemerkt lassen, daſs an die Forderung der äuſserlichen Reinheit sich auch die der inneren anschloſs, und in den Augen der

1) Pausan. II, 22, 3.
2) Pollux VII, 119. Aeschin. in Ctes. § 77. Plutarch. Arist. c. 21. Lucian. Nigr. c. 14.

Verständigen für ebenso wesentlich oder vielmehr für noch wesentlicher galt. Von dem Sündigen und Schuldbefleckten, der sich nicht mit reinem Herzen an sie wendet, verschmähen die Götter auch die reichsten Gaben, während ihnen von dem Frommen und Gerechten auch die geringste Gabe wohlgefällig ist[1]). Einige Tempel mahnten auch durch Inschriften an diese Lehre: über dem Eingange des Asklepiostempels in Epidaurus war zu lesen:

Rein nur darfst du die Schwelle des Göttertempels betreten;
Reinheit aber besteht nur in unsträflichem Sinn[2]).

Und der Delphischen Priesterin wird der Spruch zugeschrieben:

Rein von Herzen erschein' im Tempel des lauteren Gottes,
Wenn Du die Glieder genetzt aus dem kastalischen Quell.
Guten genügt ein Tröpfchen, o Pilgrim, aber dem Bösen
Wüsche das Weltmeer selbst nimmer die Sünden hinweg[3]).

Die Frage, welche der beiden Arten von Opfern die ältere sei, ist für die griechischen Alterthümer von keinem Interesse. Denn wenn wir auch nicht zweifeln, dafs es eine Zeit gegeben habe, wo die Menschen sich nur von Früchten und Milch nährten, Thiere aber nicht schlachteten, also auch nicht opferten[4]), so war doch für die Griechen, seitdem sie als ein besonderer Zweig von dem gemeinsamen Urstamm abgelöst waren, diese Zeit sicherlich schon längst vorüber, und in Griechenland haben, wie beide Arten non Nahrung, so auch beide Arten von Opfern immer neben einander bestanden. Unsere Darstellung indessen beginnt am schicklichsten mit den unblutigen.

Unter diesen nun sind zuerst die Fruchtopfer zu erwähnen, die man als Zoll vom Ertrag der Felder und Pflanzungen den Göttern darbrachte, und zwar nicht blofs denen, die speciell als die Vorsteher und Horte des Ackerbaues oder der Baumzucht galten, wie Demeter und Dionysos, sondern auch andern, je nach dem örtlichen Herkommen und den Vorstellungen über die Wirksamkeit der Götter, und was ihnen deshalb gebühre und genehm sei. So wurden z. B. zu Mykalessos in Böotien

1) Vgl. Porphyr. de abstin. II, 15 ff. Plat. Legg. IV p. 716. Cicero de legg. II, 10, 24.

2) Porphyr. l. l. § 19. Clem. Alex. Strom. V, 1, 13 p. 652 Pott.

3) Anthol. Pal. XIV, 71. vgl. auch no. 74.

4) Plat. Legg. VI p. 782. Porphyr. de abst. II, 6. 7 sq. Ovid. Fast. 1, 337.

dem Herakles in seinem Tempel Früchte jeder Art, wie die Jahreszeit sie gab, als Opfer dargebracht[1]). Der Göttermutter brachte man Schüsseln, κέρνη genannt, die in mehreren muschelförmigen Abtheilungen allerlei Früchte, Mohn, Weizen, Gerste, Erbsen, Kichern und Linsen enthielten[2]). Der Demeter legte man zu Phigalia aufser Früchten auch Honigscheiben und dazu etwas ungewaschene Wolle auf den Altar, und gofs Oel darüber aus[3]). Dem Apollon und der Artemis wurden am Thargelienfeste theils Erstlinge der Feldfrüchte, theils frische Brode dargebracht[4]); Weinranken und Trauben nicht blofs dem Dionysos, sondern zu Athen am Feste der Oschophorien auch der Athene[5]). Gekochte Erstlingsfrüchte wurden dem Apollon und den Horen an vielen Orten geopfert, wovon der Monat Pyanepsion den Namen hat[6]). Auch der sogenannten Eiresione ist hier zu erwähnen, d. h. eines mit Wolle umwundenen Oelzweiges, an welchen man theils Früchte jeder Art, theils Backwerk, theils Gefäfse mit Honig, Oel und Wein anhing, und ihn in Procession zum Tempel trug, wie es z. B. in Athen an dem Volksfeste der Pyanepsien geschah, wo denn die Eiresione in den Tempel des Apollon getragen und an der Thüre aufgestellt wurde[7]). Aber auch sonst kam Aehnliches zur Erntezeit vor, namentlich auf dem Lande. Es thaten sich Gesellschaften zu gemeinsamer Festfeier zusammen und veranstalteten eine Art von Procession. Knaben, die die Eiresione trugen, gingen singend von einem Hause zum andern, und sammelten Garben zum Genufs oder zum Schmuck des Festes, ungefähr wie es in unserer Gegend zur Pfingstzeit die Knaben der Ackerarbeiter in den Vorstädten und auf den Dörfern zu thun pflegten, bis es die Polizei zu verbieten für gut fand. Ein Paar Proben solcher Liedchen, wie die Knaben sie sangen, sind noch erhalten, und eines derselben wird keinem geringeren Dichter als dem Homer beigelegt[8]): es schliefst mit den Versen:

---

1) Pausan. IX, 19, 5.

2) Athenae. XI, 52 p. 476. Vgl. Lobeck. Agl. p. 26. 27. Preller zu Polem. p. 142. Dafs indessen nicht blofs der Göttermutter, sondern auch andern Göttern ein solches κέρνος dargebracht wurde, ist ebenso gewifs, als dafs auch aufser den Früchten noch andere Dinge, wie Honig, Wolle u. dgl. hineingelegt wurden.

3) Pausan. VIII, 42, 11. 4) S. unten im Kap. von den Festen.

5) Procl. bei Phot. bibl. c. 239 p. 990 Hoesch.

6) Pollux VI, 61. Harpocr. u. d. W.

7) Plutarch. Thes. c. 22. Eustath. ad Il. XXII, 495.

8) Ps. Herodot. vit. Hom. c. 34. Vgl. Ilgen, Opusc. I p. 129.

Und giebst du was, hab Dank; wo nicht, so ziehn wir ab:
Denn nicht um hier im Haus zu wohnen kamen wir.

Diese Eiresionen indessen wurden dann wohl nicht in einem Tempel, sondern in einem Privathause an die Thür gestellt, und blieben dort bis zum nächsten Feste, wo neue an ihre Stelle kamen, und die alten verbrannt wurden [1]).

Die zweite Art unblutiger Opfer bestand aus Backwerken von mannichfaltiger Beschaffenheit und Form, deren jede ihre besonderen Namen hatten. So werden z. B. ἀμφιφῶντες oder Lichterkuchen genannt, von runder Gestalt und rings mit kleinen Lichtern umsteckt; dergleichen brachte man der Artemis als Mondgöttin dar. Die Göttermutter bekam Milchkuchen oder Milchbrei, γαλαξία, von Gerstenmehl und Milch. Stangenkuchen, ἄρτοι ὀβελίαι, waren namentlich dem Dionysos willkommen [2]). Kuchen in Gestalt von Lyren, Bogen, Pfeilen brachte man dem Apollon dar [3]), Kuchen mit Hörnern der Artemis, und Kuchen in Gestalt männlicher oder weiblicher Theile dem Dionysos, der Demeter und der Kore [4]): kurz, es gab eine Menge verschiedener Formen, welche auf die Eigenschaften und Aemter der verschiedenen Gottheiten anspielten. Häufig wurde aber den Opferkuchen auch die Gestalt von Thieren, wie von Rindern, Schafen, Schweinen gegeben, und solche wurden von den Aermeren dargebracht anstatt der Thiere, die sie zu opfern nicht im Stande waren. Auch Früchte dienten hier und da als Stellvertreter für Opferthiere, wie z. B. in Theben dem Herakles Aepfel dargebracht wurden, denen man Füſse und Hörner von Holz angesetzt hatte, daſs sie Schafe vorstellen sollten, und bei den Lokrern Gurken auf ähnliche Art zu Stellvertretern von Rindern gemacht wurden [5]). — Es gab hier und da Altäre, auf welchen nur unblutige Opfer, also nur Backwerk und Früchte dargebracht werden durften. Ein solcher war auf Delos der sogenannte Altar der Frommen, und in Athen auf der Akropolis der Altar des höchsten Zeus (*Z. ὕπατος*) [6]): und ebenso gab es gewisse Feste, an welchen keine Thiere sondern nur Backwerk zu opfern Gebrauch war, wie am Feste der Diasien oder des Sühnzeus (*Z. μειλίχιος*) in Athen [7]). — Die Opferkuchen wur-

1) Vgl. Aristoph. Plut. v. 1055.
2) Vgl. Lobeck. Agl. p. 1062. 1069. 1072.
3) Steph. Byz. s. v. πάταρα. 4) Athenae. XIV p. 647.
5) Jul. Poll. I, 30. Zenob. prov. V, 5. Append. prov. III, 93.
6) Diog. L. VIII, 13. Porphyr. de abstin. II, 28. Pausan. I, 26, 5.
7) Thucyd. I, 126.

den aber theils verbrannt, — und solche heifsen speciell πέλανοι[1]), — theils wurden sie auf die Altäre und Opfertische nur hingelegt und nach einiger Zeit von den Priestern weggenommen, denen sie dann zu Gute kamen. Die Gottheit, da sie selbst jener Gaben nicht bedurfte, schenkte sie ihren Dienern zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse[2]): darin lag ebensowenig etwas Anstöfsiges, als dafs auch von den Thieropfern aufser den Göttern, denen man die Opferstücke verbrannte, die Priester ihren Antheil, einen Gottestheil, θεομοϱία, wie man es nannte[3]), zu bekommen pflegten. Abergläubige mochten sich auch wohl weismachen lassen, dafs jene Darbringungen auf geheimnifsvolle Weise verschwänden und man nicht wüfste, was aus ihnen würde. Bei Aristophanes im Plutus schleicht der Priester des Asklepios, als die Lampen im Tempel ausgelöscht sind, und die Hülfesuchenden im Dunkeln des Gottes warten, verstohlen zum Altar, und steckt die darauf gelegten Opferkuchen und Feigen in einen Sack. Dem Pausanias aber versicherte man zu Mykalessus, dafs die dem Herakles dargebrachten Fruchtopfer sich ein ganzes Jahr lang frisch und unversehrt erhielten, bis neue an ihre Stelle gelegt würden[4]). Was dann mit den alten geschehen sei, sagt er nicht.

Die Trankopfer (Spenden, Libationen,) bestanden vorzugsweise in Wein, als dem gewöhnlichen Getränk der Menschen. Sie kamen theils als Zubehör bei andern Opfern, theils für sich allein nur mit Anrufungen der Götter verbunden vor, wie Achilleus in der Ilias[5]), als er den Patroklos zum Kampf gegen Hektor entläfst, einen goldenen Becher hervorholt, ihn mit reinigendem Schwefel durchräuchert, dann ihn mit Wein füllt, diesen als Spende ausgiefst, und dabei sein Gebet an den Zeus richtet. Namentlich wurde schwerlich jemals eine Mahlzeit ohne Trankopfer gehalten, und zwar spendete man theils beim Beginn der Mahlzeit, was besonders als kretische Sitte bezeugt wird[6]), theils nach dem Essen, indem man dem guten Dämon einen Trunk, natürlich also auch eine Spende weihte, und dann, wenn man noch länger zum Trinken beisammen blieb, regelmäfsig drei an-

1) S. Eurip. Ion. v. 227. Helen. v. 1334. Arist. Plut. v. 661.
2) Vgl. d. Ausl. zu Horat. Ep. I, 10, 10.
3) Oder θευμοϱία. S. Hesych. u. d. W.
4) Pausan. IX, 19, 4. 5) XV, 225.
6) Athenae. IV, 22 p. 143, aus Pyrgion's 3. Buch πεϱὶ Κϱητ. νομίμων.

dere Spenden darbrachte, von denen die erste dem Olympischen Zeus sammt den übrigen Göttern, die zweile den Heroen, die dritte dem Zeus als dem Retter und Vollbringer (*Z. σωτήρ* und *τέλειος*) zu gelten pflegte[1]). Diese Spenden bei der Mahlzeit bestanden aus Wein mit Wasser gemischt, wie man ihn selber trank. Zu Spenden bei den Opfern dagegen nahm man ungemischten Wein; nur dem Hermes soll auch gemischter Wein gespendet sein[2]). Manche Gottheiten aber verschmähten Weinspenden, und verlangten nur weinlose Trankopfer (*νηφάλια*), meist aus Wasser mit Honig gemischt (*μελίκρατον*), wozu bisweilen auch noch Milch kam[3]). Es waren dies namentlich die unterweltlichen Götter, zu denen auch die Erinyen gehören[4]), und die Nymphen, denen wahrscheinlich nie Wein gespendet wurde[5]). Anderen Göttern durften wenigstens bei gewissen Gelegenheiten ebenfalls nur weinlose Spenden dargebracht werden, während sie sonst auch wohl Weinspenden erhielten, z. B. der Mnemosyne, den Musen, der Eos, dem Helios, der Selene, der Aphrodite Urania und selbst dem Dionysos[6]). Die Trankopfer, die man den Todten an ihren Gräbern darbrachte, die Grabesspenden, *χοαί*, bestanden aus Melikraton, aus Wein und aus Milch; auch Oel mochte mitunter hinzukommen[7]). Sonst wurde Oel als Spende wohl nur bei Brandopfern auf den Altar gegossen[8]), um das Verbrennen der Opferstücke zu befördern.

---

1) Pollux VI, 15. Vgl. Becker, Charikl. II S. 262. Dafs nicht alle Angaben über die drei Spenden übereinstimmend lauten, wird Niemand befremdlich finden. (S. z. B. Athenae. I, 28. II, 3 u. 7. XV, 17 u. 47. Diodor. IV, 3.) In solchen Dingen war der Brauch nach Ort und Zeit verschieden.

2) Schol. Aristoph. Plut. v. 1133.

3) Porphyr. de abst. II, 20. Plut. Qu. symp. IV, 6, 2. Eustath. ad Od. X, 519. Soph. Electr. 895. Schol. Aesch. Timarch. § 188. Vgl. Bergk in d. Jahrb. f. Philol. Bd. LXXXI S. 382, wo nicht ohne Grund vermuthet wird, dafs in den frühesten Zeiten bei den Griechen Meth die Stelle des Weins vertreten, und *μέθυ* eigentlich jenen bedeutet habe.

4) Pausan. II, 11, 4. Aeschyl. Eum. v. 107.

5) Pausan. V, 15, 10. Vgl. Wolff zu Porphyr. de philos. ex or. p. 115.

6) Plutarch. de sanit. tuend. c. 17. Schol. Soph. Oed. Col. v. 100. Vgl. Preller. ad Polemon. fr. p. 74. Wolff l. l. — Dem Helios wurde, nach Phylarch bei Athenae. XV, 48 S. 693 niemals Wein, sondern nur Honig d. h. Melikraton, gespendet.

7) Aeschyl. Pers. v. 609 ff. Vgl. Nitzsch zur Od. III S. 162; auch Ovid. Met. VIII, 275.

8) Pollux X, 75. Athenae. XI, 71 p. 486.

Häufig aber ward es gebraucht um die heiligen Steine, von denen oben die Rede gewesen ist, oder Götterbilder zu salben; und man nahm, statt reinen Oels, hiezu bisweilen auch wohlriechende Oelpräparate oder Salben, μύρον[1]).

Rauchopfer, von angezündeten Wohlgerüchen, kamen, gleich den Trankopfern, theils in Verbindung mit Thieropfern vor, theils mit unblutigen Opfern oder mit Spenden verbunden, theils auch wohl für sich allein, wie z. B. in der Ilias die troischen Frauen, als sie der Athene einen Peplos weihen, diese Darbringung nur mit einem Rauchopfer begleiten[2]). Mit Spenden und Rauchopfern die Götter zu ehren sowohl Morgens als Abends, empfehlen die Hesiodischen Hauslehren[3]), und den sogenannten Orphischen Hymnen sind specielle Anweisungen beigegeben über die verschiedenen Specereien und Kräuter, die man jeder Gottheit als Rauchopfer anzuzünden habe, manche, wie es scheint, weniger wegen ihres Wohlgeruches, als aus irgend einem superstitiösen Grunde. Diese Hymnen geben aber kein Zeugnifs über die Gebräuche der Volksreligion, sondern allenfalls nur über die der orphischen Conventikel, und zwar einer sehr späten Zeit[4]). — Warum übrigens bei den Thieropfern immer auch Wohlgerüche angezündet wurden, erklärt sich einfach aus dem von Moses Maimonides für den gleichen Gebrauch bei den Juden angeführten Grunde[5]): die üblen Gerüche, welche die Oeffnung der Eingeweide, das Verbrennen der Opferstücke verbreitete, sollten dadurch verbessert werden. Dann aber kam man leicht auf den Gedanken, dafs auch für sich allein die Wohlgerüche wie den Menschen so den Göttern angenehm wären, und zündete sie ihnen deswegen auch bei andern Gelegenheiten an. In der älteren Zeit, bevor man Weihrauch und ähnliche Specereien aus Asien bezog, räucherte man vorzugsweise mit dem Holz oder den Beeren einer einheimischen wohlriechenden Cedernart, ϑύον: jene ausländischen Rauchwerke kamen schwerlich vor Ende des achten, Anfang des siebenten Jahrh. v. Chr. in allgemeineren Gebrauch[6]).

Unter den Thieren, die den Göttern geopfert werden, finden wir bei Homer nur Hausthiere, und auch von diesen nur

---

1) Schol. Plat. p. 155. 2) Hom. Il. VI, 270. 301.
3) Hesiod. O. et D. v. 338. 4) Vgl. Lobeck. Agl. p. 395. 405.
5) Im More nebuchim. II, 46.
6) Vgl. Nitzsch. Od. II S. 15. Voss. Antisymb. II S. 456. Dazu Ritter's Erdkunde XII p. 356 ff.

solche erwähnt, deren Fleisch von den Menschen genossen wird, mit alleiniger Ausnahme der Pferde, die dem Flufsgott Skamandros geopfert, aber nicht, wie andere, geschlachtet, sondern lebend in den Flufs gestürzt werden [1]). Es sind aber nicht die Griechen, sondern die Troer, welche dies Opfer darbringen. Indessen wird uns berichtet, dafs vor Alters auch die Argiver dem Poseidon Pferde in gleicher Weise geopfert, d. h. sie lebend ins Wasser gestürzt haben [2]). Dem Helios soll zu Rhodos alljährlich ein Viergespann ins Meer gestürzt sein [3]); dem Poseidon wurden auf der Insel Kalauria und demselben noch zu Pausanias' Zeit auf dem Taygetos Pferde geopfert [4]). Dem Apollon sollen, nach der Sage, die fabelhaften Hyperboreer Esel geopfert haben [5]); vielleicht opferte man sie ihm auch zu Delphi [6]), gewifs aber dem Priapus zu Lampsakus und den Windgottheiten zu Tarent [7]). Hunde waren Opfer für die Hekate und eine ihr verwandte oder mit ihr identische Genetyllis [8]), welche den Gebärenden beistand, also dem Wesen nach nicht verschieden war von der Ilithyia, welcher zu Argos für ihre Hülfe bei der Geburt ein Hund geopfert wurde [9]). Aber auch dem Ares wurden sie bei einem Feste der Epheben in Sparta geopfert, und zwar als streitbare Thiere dem streitbaren Gott, wie die alten Erklärer meinten [10]). Zum Opfer für die Hekate eigneten sie sich wohl, weil sie Nachts den Mond anbellen [11]), dessen Gottheit Hekate war; und dem Priapus opferte man die Esel ohne Zweifel wegen ihrer von den Alten oft hervorgehobenen priapischen Natur. Gegessen wurden übrigens bei den Griechen weder sie, noch

---

1) Hom. Il. XXI, 132. 2) Pausan. VIII, 7, 2.

3) Festus s. v. October equus.

4) Inschr. bei Rangabé II p. 462 no. 821 b Pausan. III, 20, 4. — Nach Tzetz. zu Lycophr. v. 483 wurden vor Alters auch in Arkadien weifse Pferde geopfert.

5) Eustath. ad Il. I, 41.

6) Nach einer Andeutung in den Inschr. C. Inscr. no. 1688 v. 14. vgl. Böckh's Anmk. S. 809. Doch ist die Lesart unsicher, und Ahrens, de dial. dor. p. 484, hat mit grofser Wahrscheinlichkeit die Esel (ὄνους) in Kaufpreise (ὤνους) verwandelt, obgleich er von Welcker II, 360 deswegen getadelt wird.

7) Lactant. I. D. I, 21, 26. Etym. M. p. 103, 33.

8) Lycophr. v. 77. Hesych. s. v. Γενετυλλίς.

9) Plut. Qu. Rom. 52. Dafs hier Ἐλειθυίᾳ für Εἰλιονίᾳ zu lesen sei, kann keinem Zweifel unterliegen.

10) Pausan. III, 14, 9. Plutarch. Quaestt. Rom. no. 111.

11) So meint auch der Schol. zu Lycophr. a. a. O.

Hunde oder Pferde[1]): die Opfer also, wo man sie darbrachte, waren keine Speiseopfer, sondern es hat damit eine andere Bewandtnifs, worauf wir später zurückkommen werden.

Von dem zur Classe der Hausthiere gehörigen Geflügel kommen am häufigsten Hähne und Hühner als Opfer für den Asklepios und verwandte Heilgötter, wie Alexanor und Euamerion zu Titane bei Sikyon vor[2]); doch auch andern Göttern opferte man sie wenigstens im Privatcult[3]), in Sparta aber wurden sie dem Ares als Dankopfer nach gewonnenen Siegen dargebracht[4]). Gänse werden zwar ebenfalls als Opferthiere erwähnt, es scheint aber, dafs man sie nicht den einheimischen und echtgriechischen, sondern nur einigen aus der Fremde aufgenommenen Gottheiten, namentlich der ägyptischen Isis, geopfert habe[5]). Ein gleiches gilt von den Tauben, von denen es nicht einmal ganz sicher ist, ob sie wirklich geopfert sind. — Wilde Thiere, die auf der Jagd erlegt wurden, konnten natürlich nicht als Opfer am Altar geschlachtet werden. Die Jäger brachten freilich von den erjagten Thieren auch wohl eine Gabe der Artemis dar; das waren indessen wohl mehr Weihgeschenke als Opfer[6]), z. B. die Geweihe des Hirsches, die Köpfe, die Felle; und brachte man vielleicht auch efsbare Theile dar, so mochten sie, wie die auf den Altar gelegten Opferkuchen, den Priestern anheimfallen. Ein eigenthümliches Festopfer von wilden Thieren aber ward zu Paträ an einem jährlichen Feste der Artemis Laphria dargebracht. Wildschweine, Hirsche, Rehe, auch wohl Bären und Löwen, meist junge, bisweilen aber auch ausgewachsene, wurden lebend in die Flammen geworfen, und eben dasselbe geschah auch mit allen andern an diesem Tage geopferten zahmen Thieren und Vögeln[7]). — Fische endlich galten im All-

1) Porphyr. de abstin. I, 14. — Bei einigen Barbaren war übrigens Genufs von Hundefleisch gewöhnlich (vgl. Sext. Empir. Pyrrh. hyp. III, 24. Justin XIX, 1, 10), und wenn solche sich in Griechenland aufhielten, so entsagten sie ihm natürlich nicht, und mochten auch unter den Griechen Nachahmer finden, worauf ein Fragm. des Alexis bei Athen. IV, 52 p. 161 zu beziehen sein wird. Ananius bei Athen. VII, 16 p. 282 nennt neben Hasen auch Hunde und Füchse als efsbare Thiere; und von Aerzten wurde bei einigen Krankheiten Hundefleisch als heilsam verordnet.

2) Pausan. II, 11, 7 u. die Ausl. zu Plat. Phaedon. p. 118.

3) Vgl. Wolff zu Porphyr. de philos. ex or. p. 189f.

4) Plut. Ages. c. 33. Vgl. ob. Bd. I S. 296.

5) Wolf l. l. p. 191. 192. Vgl. dessen Abh. üb. die Geflügelopfer der Gr. im Philol. XXVIII S. 188.

6) Vgl. Arrian. de venat. c. 32 extr.

7) Pausan. VII, 18, 12.

gemeinen den Griechen nicht für opferbare Thiere [1]); doch hatte auch diese Regel ihre Ausnahmen. Die Böoter am Kopaissee achteten ihre gepriesenen Aale nicht unwürdig auch den Göttern ganz wie andere Thiere als Opfer dargeboten zu werden, und wo der Thunfischfang blühte, pflegten die Fischer, wenn sie einen guten Fang gethan hatten, den ersten oder vorzüglichsten der gefangenen Fische dem Poseidon zu opfern [2]). Auch Priapus bekam von den Fischen am Pontus seinen Antheil [3]); der dreigestalten Hekate wurde namentlich der seines Namens wegen ihr angehörige Fisch τρίγλη (Seebarbe) auch als Opfer dargeboten [4]), und dieser oder jener Heros verschmähte auch eingesalzene Fische nicht [5]).

Die vorzugsweise opferbaren Thiere waren indessen überall und jederzeit nur die auch den Menschen zur Nahrung dienenden Hausthiere, also Rinder, Ziegen, Schafe und Schweine; aber welche derselben dem einen oder dem andern Gotte geopfert werden dürften oder müſsten, darüber gab es hier diese dort jene Observanz, die die Priester bewahrten [6]), ohne bestimmte Rechenschaft darüber geben zu können, und von einer allgemein und ohne Ausnahme gültigen Regel kann gar nicht die Rede sein. So z. B. behauptet bei Aristophanes [7]) ein Athener, daſs der Aphrodite keine Schweine geopfert werden dürften, ein Megarenser dagegen widerspricht, und meint, daſs gerade ihr diese besonders zukämen: und wenn man dies etwa bloſs für einen Scherz halten sollte, der Behauptung des gelehrten Kallimachus, daſs unter allen verschiedenen Aphroditen nur der einen Kastnietischen (bei Aspendus in Pamphylien) Schweine geopfert würden, wurde von andern Gelehrten widersprochen, und nachgewiesen, daſs dasselbe auch an manchen andern Orten geschehe [8]);

---

1) Plutarch. Quaestt. symp. VIII, 8, 3.

2) Athenae. VII, 5 p. 297. Polyaen. VI, 24.

3) Anthol. Pal. X, 9. 14. 16.

4) Apollodor. bei Athenae. VII, 126 p. 325.

5) Wie z. B. der Heros Kylabras bei den Phaseliten, Athen. VII, 51 p. 297. 8.

6) Vgl. Cic. de Legg. II, 8, 20: *quae cuique divo decorae grataeque sint hostiae, provídento (sacerdotes).*

7) Acharn. v. 801 ff. Daſs auch zu Sikyon der Aphrodite keine Schweine geopfert wurden, bemerkt Pausan. II, 10, 5.

8) Strab. IX p. 438. *Καστνιῆτις* als Beiname der Aphr. deutet auf den Berg Kastnion bei Aspendus. Daſs die Göttin auch in Thessalien diesen Beinamen geführt habe, wie Einige gemeint, ist aus Strabo nicht zu ersehen.

ja wir hören selbst von einem Argivischen Feste der Aphrodite, welches das Schweinefest, ὑστήρια, hiefs, wegen der Opfer mit denen es gefeiert wurde [1]). Vorzugsweise indessen wurden Schweine der Demeter und dem Dionysos geopfert, angeblich wegen des Schadens, den sie den Saaten und Weinpflanzungen zufügten [2]). Dem Asklepios durften zu Epidaurus keine Ziegen geopfert werden, und auch zu Tithorea, wo er ein Heiligthum hatte, galt dieselbe Observanz; anderswo dagegen opferte man ihm unbedenklich auch Ziegen [3]). Der Hera wurden Ziegen nur in Sparta, sonst nirgends geopfert [4]); auch Athene verschmähte sie, man meinte sie wären ihr verhafst wegen der Beschädigungen der Oelbäume, deren Rinde sie benagten, und zu Athen durfte deswegen auch gar keine Ziege auf die Akropolis gebracht werden, weder zum Opfer für die Burggöttin, noch für andere, die dort Heiligthümer hatten [5]). Umgekehrt aber waren dem Dionysos Ziegenböcke als Opfer willkommen wegen des Schadens, den sie an den Weinstöcken anrichteten. Der Aphrodite wurden Ziegen geopfert wegen ihrer aphrodisischen Neigung, wie wenigstens Einige meinten [6]); aber auch die keusche jungfräuliche Artemis erhielt Ziegenopfer [7]), wie auch ihrem Bruder Apollon Ziegen geopfert wurden, namentlich zu Delphi vor der Befragung des Orakels [8]). Schafe und Widder durften, wie es scheint, jedem Gotte geopfert werden: denn die Annahme, dafs Zeus Schafe verschmäht habe, beruht auf keiner sichern Auctorität [9]). Ebenso waren Rindsopfer gewifs keinem Gott unwillkommen. Sie waren die stattlichsten von allen, und das Wort *βουθυτεῖν* wird deswegen bisweilen auch von Opfern anderer Thiere gebraucht, die man als stattliche bezeichnen will [10]).

Ebensowenig wie über die Thiergattungen waren auch über die Beschaffenheit der Opferthiere die Bestimmungen überall

---

1) Athenae. III, 49 p. 96.
2) Schol. Aristoph. Ran. v. 338. 3) Pausan. II, 26, 9. X, 32, 12.
4) Id. III, 15, 9. 5) Athenae. XIII, 51 p. 587.
6) Lucian. dial. meretr. no. 7 mit d. Schol.
7) Z. B. in Athen bei dem marathonischen Siegesfeste, wovon unten cap. 17.
8) S. unt. Cap. 11, aber auch Hom. Il. 1, 41.
9) Sie beruht nur auf einer muthmafslichen Emendation einer Aristotelischen Stelle, Ethic. Nicom. V, 10 (7, 1), die übrigens, auch wenn man die Emendation billigte, doch keinen vollgültigen Beweis abgeben würde.
10) Z. B. Aristoph. Plut. v. 820: *βουθυτεῖν ὗν καὶ τράγον καὶ κριόν.*

ganz dieselben. Als allgemeiner Grundsatz galt es freilich, dafs man den Göttern nur vollkommene und gesunde Thiere darbringen dürfte [1]; aber Ausnahmen gab es doch auch hiervon. Die Spartaner z. B. nahmen keinen Anstand, auch verstümmelte oder verkrüppelte Thiere (*ἀνάπηρα*) zu opfern, und auch der Artemis zu Amarynthos durften dergleichen dargebracht werden [2]. Verschnittene Thiere, wie Ochsen und Hammel, waren gewifs nur in bestimmten einzelnen Fällen nicht opferbar: den unterweltlichen Gottheiten aber wurden nur weibliche oder verschnittene, aber keine männlichen Thiere geopfert [3]. Auch das Alter der Opferthiere war nicht gleichgültig, und es gab darüber bestimmte, aber an verschiedenen Orten und für bestimmte Fälle verschiedene Vorschriften. So z. B. lesen wir in einer auf Keos gefundenen verstümmelten Inschrift [4]) von einem nicht zu erkennenden Festopfer, wo Rinder und Schafe geopfert werden sollen, die schon die Kennzähne oder Milchzähne abgeworfen, Schweine die nicht über ein Jahr und einige Monate alt sind. Eine andere Inschrift von Pergamum, aus der römischen Kaiserzeit [5]), enthält ein Orakel in Versen über ein Festopfer, wo der Pallas eine zweijährige Stärke, dem Zeus ein dreijähriger Stier, und ebensolche dem Bakchos und Asklepios geopfert werden sollen. Allgemeine Regeln lassen sich aber nicht nachweisen. Meistens freilich wurden ausgewachsene Thiere geopfert [6]): Homer nennt fünfjährige Rinder und Schweine, aber auch ein einjähriges noch nicht zur Zucht gebrauchtes Rind [7]). Dem Dionysos ward zu Tenedos ein neugeborenes Kalb geopfert [8]); zu Theben wurden den unterirdischen Göttern junge Ferkel nicht zwar geschlachtet, aber doch als Opfer in eine Grube hinabgeworfen [9]), und zu Reinigungsopfern galten überall ganz junge, noch saugende Ferkel vorzüglich geeignet. Dagegen sollten, nach Athenischem Gesetz, Lämmer überhaupt nicht geopfert werden

---

1) *Οὐδὲν κολοβὸν προσφέρομεν πρὸς τοὺς θεούς, ἀλλὰ τέλεια καὶ ὅλα.* Aristot. bei Athenae. XV, 16 p. 674. *Εὐίερα καθαρὰ καὶ ὁλόκληρα.* Mysterieninschr. v. Andania § 11 v. 71.

2) Plat. Alcib. II. p. 149 A. Aelian. V. H. XII, 34. Callimach. bei dem Schol. zu Aristoph. Vög. v. 873.

3) Kühn zu Jul. Poll. I, 29.

4) Corp. Inscr. no. 2360. Auch bei Rangabé, Ant. Hell. no. 821.

5) Corp. Inscr. no. 3538.

6) Das sind *ἱερὰ τέλεια.* Doch galten auch bisweilen einjährige, ja selbst zehntägige Thiere schon als solche. S. Hesych. unt. *τέλεια.*

7) Il. II, 403. X, 292. Od. XIV, 419.

8) Aelian. de nat. an. XII, 34.

9) Pausan. IX, 8, 1.

bevor sie geschoren wären, und Schafe nicht bevor sie gelammt hätten[1]). Den Eumeniden wurden zu Sikyon trächtige Schafe geopfert[2]).

Hinsichtlich des Geschlechtes darf es als allgemeine Regel angenommen werden, dafs man den männlichen Gottheiten auch männliche, den weiblichen weibliche Thiere opferte[3]). Aber auch diese Regel hatte ihre Ausnahmen: in Aulis z. B. wurden der Artemis Thiere beider Geschlechter ohne Unterschied dargebracht. Man erklärte diese Ausnahme durch eine Legende: als die Griechen auf dem Zuge gegen Troia zu Aulis nach langem Harren endlich den ersehnten günstigen Wind erhalten, hätten sie der Göttin in der Eile des Aufbruchs geopfert was gerade von Opferthieren zur Hand gewesen; und seit der Zeit gelte zu Aulis bei den Opfern der Göttin jedes Opferthier für kauscher (δόκιμον[4]). — Auch die Farbe ward nicht als gleichgültig angesehn. Den Unterirdischen werden in der Odyssee schwarze Schafe als Opfer verheifsen[5]); ein schwarzes Lamm opferte man zu Athen den Stürmen und Ungewittern[6]). Auch dem Meergott Poseidon werden bei Homer schwarze Stiere geopfert[7]); doch auch röthliche und selbst weifse Rinder werden als Opfer desselben erwähnt[8]). Es versteht sich übrigens von selbst, dafs bei solchen Opfern, die man nicht ohne den Beistand eines Priesters darbringen konnte, also bei allen Opfern in Tempeln oder sonstigen unter der Verwaltung eines Priesters stehenden Heiligthümern, dieser das Opferthier zu prüfen, und, wenn er es nicht kauscher befand, zurückzuweisen hatte. Bei Privatopfern, die man im eignen Hause und ohne Zuziehung eines Priesters verrichtete, blieb es wohl der Gewissenhaftigkeit eines Jeden überlassen, wie er es in dieser Hinsicht halten wollte. An manchen Orten, wo die im Tempel darzubringenden Opfer aus den der Gottheit geweihten Heerden genommen wurden, mochte man auch wohl die dazu bestimmten mit einem gewissen Zeichen versehen[9]). In Delphi wurden, um die Gesundheit der Thiere

1) Philoch. bei Athenae. I, 16 p. 9. IX, 17 p. 375.
2) Pausan. II, 11, 4. 3) Arnob. adv. gent. VII, 19.
4) Paus. IX, 19, 7.
5) Od. XI, 33. — Auch den Eumeniden opferte Orestes ein schwarzes Schaf, nach dem Schol. zu Soph. Oed. Col. v. 42.
6) Aristoph. Ran. 856 (872). 7) Od. III, 6.
8) Pindar. Pyth. IV, 365 (205 Bckh.) u. Ol. XIII, 98 (69), wo der Schol. freilich das Epitheton ἀργᾶντα nicht von der Farbe, sondern von der Trefflichkeit verstanden wissen will.
9) Phorphyr. de abstin. I, 25, wo von der heiligen Rinderheerde der

zu prüfen, den Rindern Gerstengraupe, den Schweinen Erbsen vorgeworfen, und wenn sie nicht davon frafsen, wurden sie als ungesund zurückgewiesen. Ziegen wurden mit kaltem Wasser begossen, und galten für krank, wenn sie sich ruhig dabei verhielten [1]).

Das zum Opfer bestimmte Thier wurde mit Binden (Tänien) und Kränzen geschmückt, den Rindern bisweilen auch die Hörner vergoldet [2]). Es gebührte sich, dafs, was man der Gottheit darbot, die man sich bei dem Opfer gewissermafsen gegenwärtig dachte, ihr auch festlich geschmückt dargebracht wurde; wie man denn auch Weihgeschenke nicht ohne sie mit Bändern und Kränzen zu verzieren in den Tempel brachte. Aus gleichem Grunde, um vor der Gottheit würdig zu erscheinen, waren auch die Opfernden nicht blofs reingewaschen und mit reinen Kleidern angethan, sondern auch bekränzt, wenigstens in der nachhomerischen Zeit. Denn bei Homer ist von Bekränzung weder der Opferthiere noch der Menschen die Rede, es kommen überhaupt Kränze bei ihm gar nicht vor [3]). In der späteren Zeit aber waren sie bei den Opfern mit wenigen Ausnahmen allgemein üblich [4]). Natürlich wählte man vorzugsweise Kränze von solchen Gewächsen, von denen man glaubte, dafs sie der Gottheit, der das Opfer galt, angenehm wären, und vermied solche, die ihr nicht wohlgefällig zu sein schienen, worüber denn freilich die Meinungen nicht überall dieselben waren. So war z. B. der Epheu dem Dionysos lieb, aber von den Opfern und Heiligthümern der olympischen Götter, und ganz besonders von denen der Here zu Athen und der Aphrodite zu Theben wurde er fern gehalten [5]).

Persephone zu Kyzikus die Rede ist. Eines Zeichens (σφραγίς) erwähnt derselbe II, 55, als ägyptischen Sitte, wie dieselbe auch aus Herodot und Plutarch bekannt ist. Die Inschrift von Andania aber sagt § 11 v. 71: τοῖς δὲ δοκιμασθέντοις ἱερείοις σαμεῖον ἐπιβαλόντων οἱ ἱεροί. Die Prüfung wird übrigens hier zehn Tage vor der Opferung vorgenommen.

1) Plutarch. de def. orac. c. 49.

2) Athen. XV, 16 p. 674. Plat. Alcib. II c. 20 p. 149 C. Vgl. Hom. Il. X, 294. Od. III, 384.

3) Vgl. Schol. Il. XIII, 736. Das Wort στέφανος kommt nur einmal, und zwar in figürlicher Bedeutung vor, eben an jener Stelle; στεφάνη, wovon ἐυστέφανος, ist eine Kopfbinde oder Haube.

4) Als Ausnahme wird z. B. die Sitte von Paros auf Kreta angeführt, den Charitinnen unbekränzt zu opfern. Apollod. III, 15, 7, 7. Auch in der Trauer bekränzte man sich nicht. Athenae. a. a. O. Als Xenophon während eines Opfers die Nachricht vom Tode seines Sohnes Gryllus erhielt, nahm er den Kranz ab. Diog. L. II, 54.

5) Plutarch. Quaestt. Rom. no. 112.

Uebrigens diente der Kranz dem Opfernden nicht blofs zum festlichen Schmuck, sondern er stellte ihn auch, als in gottesdienstlicher Handlung begriffen, unter den Schutz der Gottheit und gewährte ihm Unverletzlichkeit [1]).

Ein Korb, in welchem das Opfermesser, die Opfergerste und auch wohl die dem Opferthiere anzulegenden Kränze und Binden waren, und ein Gefäfs mit Wasser (*χέρνιψ*) wurden in der Richtung von der Linken zur Rechten des Altars herumgetragen [2]). Auch über die Gefäfse, die hiezu und sonst beim Opfer gebraucht wurden, gab es hier und dort bestimmte rituelle Satzungen. So z. B. durfte in Argos und auf Aegina nur einheimisches Thongeschirr gebraucht werden; attisches war speciell verboten [3]). — Das Wasser, welches durch Eintauchen eines Feuerbrandes vom Altar geweiht wurde [4]), ward den Theilnehmern des Opfers umhergereicht, die ihre Hände darin tauchten, und sich wie den Altar damit besprengten [5]). Ebenso wurde ihnen von der Opfergerste gegeben, um sie auf den Kopf des Opferthieres zu streuen, wenn es an den Altar geführt war: daher *προχύται*. Der Name *ὀλαί* oder bei Homer *οὐλαί, οὐλοχύται*, scheint auf grobgeschrotete oder zerstofsene Körner zu deuten, obgleich die alten Erklärer vielmehr von ganzen Körnern reden, vielleicht nur durch eine falsche Etymologie verleitet [6]). Doch ist freilich auf der andern Seite auch nicht wahrscheinlich, dafs sie auf diese Etymologie verfallen sein würden, wenn nicht wirklich ganze Körner gebräuchlich gewesen wären. Sie waren übrigens auch wohl geröstet; von zugemischtem Salz aber, wie bei der *mola salsa* der Römer, ist in zuverlässigen Angaben nicht die Rede. Als etwas ganz singuläres wird bemerkt, dafs die Megarenser bei einem Jahresopfer, welches sie dem Tereus darbrachten, anstatt der Opfergerste kleine Steinchen gebraucht haben [7]): über den Grund dieser Sonderbarkeit erfahren wir

---

1) Vgl. Aristoph. Plut. v. 21.
2) Aristoph. Pac. v. 946 ff. 3) Herodot. V, 89.
4) Eurip. Herc. fur. v. 928. Athenae. IX, 76 p. 409.
5) Aristoph. Lysistr. v. 1129. Athenae. a. a. O. Hesych. u. *δάλιον*.
6) Vgl. Buttmann, Lexilog. I, 101 und dagegen *Sverdsjö de verb. οὐλαί et οὐλοχύται sign.* in Jahn's Jahrb. f. Phil. Supplem. IV S. 439 ff. Was Pott, Etym. Forsch. 1 S. 789, gegen Buttmann vorbringt, beruht nur auf einer Etymologie, deren Richtigkeit eben streitig ist. Vgl. auch Curtius, Etym. 1 S. 322 no. 527. Der Ausdruck *οὐλαὶ κριθῶν* (Herod. I, 160) scheint auch vielmehr auf ein Präparat aus Gerstenkörnern als auf ganze Körner zu deuten.
7) Pausan. I, 41, 9.

aber Nichts. — Es galt für ein übles Zeichen, wenn das Opferthier nicht ohne Zwang zum Altar folgte, für ein günstiges, wenn es gutwillig ging und selbst durch Kopfnicken gleichsam seine Einwilligung gab, weswegen man denn bisweilen, um dies zu bewirken, ihm Wasser ins Ohr gofs[1]). Bevor es geschlachtet wurde, schnitt man ihm einige Haare vom Kopf ab, die an die Theilnehmer des Opfers vertheilt und von diesen in das Opferfeuer geworfen wurden[2]).

Nach diesen Vorbereitungen, und nachdem die Anwesenden zur andächtigen Stille und Vermeidung jeder Störung ermahnt[3]), die Götter aber angerufen waren, das Opfer wohlgefällig anzunehmen, wobei denn auch wohl Flötenklang ertönte[4]), wurde nun das Thier geschlachtet, was nach der Verschiedenheit der Thiere oder der Gelegenheiten auf verschiedene Art geschah. Das gewöhnlichste war wohl, dafs man es zuerst niederwarf entweder mit dem Schlage einer Keule oder indem man mit einem Beile den Nacken zerhieb, oder auf andere Weise, dann aber dem gefallenen die Kehle mit dem Schlachtmesser durchschnitt. Dabei wurde, wenn das Opfer den himmlischen Göttern galt, der Kopf des Thieres empor gerichtet, bei den Opfern der Unterirdischen aber nach unten gebeugt[5]). Ein eigenthümlicher Gebrauch fand bei den Opfern der Despoina zu Methydrion in Arkadien statt: man durchschnitt dem Thiere nicht die Kehle, sondern hieb ihm die Glieder ab[6]). Das Blut wurde in untergehaltene Gefäfse aufgefangen und um den Altar ausgegossen. Bei einigen Opfern, namentlich solchen, die zur Weihung irgend einer gemeinschaftlichen Verpflichtung dienen sollten, fafsten sämmtliche Theilnehmer das Opferthier an[7]). — Das geschlachtete Thier wurde dann enthäutet und zerlegt, und die den Göt-

---

1) Plutarch. Quaestt. symp. VIII, 8, 3. Schol. Apollon. Rh. I, 415.

2) Il. III, 273. XIX, 254. Eurip. Electr. 800. Dies wird besonders durch den Ausdruck *κατάρχεσθαι τοῦ ἱερείου* bezeichnet. Vgl. Küster zu Aristoph. Av. v. 958. Monk zu Eur. Alcest. v. 74. Aber es gehörten zum *κατάρχ.* natürlich auch die übrigen vorbereitenden Handlungen. Vgl. Hom. Od. III, 445: *χέρνιβά τ' οὐλοχύτας τε κατήρχετο.* Hesych. *οὐλοχύται, τὰ κατάργματα.*

3) *Εὐφημία ἔστω, εὐφημεῖτε.* Vgl. Hom. Il. IX, 171. Aristoph. Thesm. v. 301. Acharn. v. 237. Avv. v. 958.

4) Dio Chrys. or. XXXII, 57. Herodot. I, 132 bemerkt als eigenthümliche persische Sitte, dafs beim Opfer keine Flötenmusik stattfand.

5) Eustath. ad Iliad. I v. 459. Lex. Seguer. p. 417, 8.

6) Pausan. VIII, 37, 8.

7) Aeschin. de f. leg. p. 262 § 84.

tern zukommenden Theile von dem Uebrigen gesondert. Bei Homer sind dies namentlich die μηρία, d. h. die mit mehr oder weniger Fleisch ausgeschnittenen Schenkelknochen, bei den Spätern wird am häufigsten der Rückgrat, oder der untere Theil desselben, sammt dem Schwanze[1]), erwähnt. Die Frommen schnitten gröfsere Stücke aus, die Unfrommen machten sie so klein, und liefsen an den Knochen so wenig Fleisch, als es Anstandshalber nur möglich war[2]). Alles, die ausgeschnittenen Knochen, dazu einige Eingeweide, und, bei Homer wenigstens, Stücke Fleisch aus den verschiedenen Theilen des Körpers, wurden mit der Fetthaut umwunden auf den Altar gelegt und verbrannt, zugleich eine Spende, auch Oel auf den Altar gegossen, wobei die Flöten in dem hiernach benannten Rhythmus geblasen wurden[3]). Es gab aber einige Opfer, bei welchen zu spenden nicht gebräuchlich war[4]). — Was von dem Fleisch nicht den Göttern verbrannt wurde, diente den Menschen zur Speise. War das Opfer in einem Heiligthum unter Mitwirkung des Priesters vollzogen, so gebührte diesem auch von dem Fleische sein Deputat, der sogenannte Gottestheil, weil es dem Diener des Gottes zufiel. Auch sandte man Ehrenhalber Theile des Fleisches an Freunde[5]), und war das Opfer ein solches, welches Mehrere gemeinschaftlich anstellten, so bekam natürlich auch Jeder seinen Antheil[6]). Was man nicht an Ort und Stelle verzehrte, nahm man mit nach Hause um es dort zum Mahle zu bereiten oder aufzuheben[7]). In den Theophrastischen Charakterschilderungen wird es als ein Zug des Schamlosen angeführt, dafs er von seinen Opfern Nichts an Freunde mittheilt, sondern Alles nach

---

1) Vgl Wieseler im Philol. X, 3 p. 385. Eubulid. bei Clem. Alex. Strom. VII p. 716. Meineke III p. 270. Auch Exod. c. 29, 22 wird der Schwanz ausdrücklich genannt.

2) Vgl. Hermann zu Aesch. Prometh. p. 100 f.

3) Hom. Il. XI, 774. Od. III, 459. Athenae. XI, 71 p. 486. Jul. Pollux X, 65. Schol. Hephaestion. p. 82, 4 ed. de Pauw. Terent. Maur. p. 62.

4) Schol. Soph. Oed. Col. v. 100. Ein solches Opfer war das des Sosipolis zu Elis, nach Pausan. VI, 20, 3, wo aber nur von Rauchopfern die Rede ist. Auch am Altar des Zeus ὕπατος auf der Akropolis zu Athen, wo nur Opferkuchen dargebracht wurden, fand keine Spende statt. Id. I, 26, 5.

5) Theocrit. V, 139. Plutarch. Ages. c. 17. Arat. 15. Polyaen. Strat. II, 1,3. Plaut. Mil. v. 706.

6) Isae. or. IX, 33 u. d. Comment. p. 425.

7) Aristoph. Plut. v. 227. vgl. Plaut. Poen. II, 1, 44. III, 3, 3. Vom Opfermahl im Heiligthum selbst s. Rud. prol. v. 61 u. II, 3. 13.

Hause nimmt und einsalzt[1]). Bei gewissen Opfern indessen, und zwar namentlich bei denen der Hestia, soll es Brauch gewesen sein, Nichts mitzunehmen oder mitzutheilen[2]). Das Fleisch des Opferthieres, welches man beim Opfer selbst verzehren wollte, pflegte gebraten zu werden: doch bei den Opfern der Horen zu Athen wurde es gekocht[3]). Ein eigenes Verfahren beobachtete man im heroischen Zeitalter mit der Zunge des Opferthiers. Sie wurde aufgehoben, um Abends nach beendigter Mahlzeit, wenn man sich zur Ruhe begeben wollte, und zuletzt noch den Göttern eine Libation darbrachte, zerschnitten ins Feuer geworfen zu werden[4]). Die alten Erklärer sagen, dies sei dem Hermes zu Ehren geschehn[5]), was wir auf sich beruhen lassen. In der späteren Zeit finden wir diese Sitte nicht erwähnt; dagegen hören wir, dafs zu Athen, wahrscheinlich wohl auch anderswo, bei gewissen Staatsopfern die Zungen ausgeschnitten wurden, und den bei den Opfern fungirenden Herolden als Deputat zukamen. Weil aber Hermes der Schutzpatron der Herolde war, so galt die für diese ausgeschnittene Zunge auch als der ihm geweihte Ehrentheil[6]).

Hinsichtlich der Tageszeit galt der Grundsatz, dafs man den himmlischen Göttern am Morgen, den Unterirdischen Abends opfern müsse[7]). Für diese, die im Reiche des Todes walteten und wohnten, schickte sich am besten die Zeit, wo auch das Tagesleben sich zu Ende neigt, für jene dagegen, deren Gebiet das Leben war, auch der Theil des Tages, wo das Leben neu erwacht. Ueberdies war es sehr natürlich, dafs man die Opfer, nach welchen ein Mahl zu folgen pflegte, vor der Essenszeit anstellte; diese aber war gegen Mittag, das sogenannte *ἄριστον*,

---

1) Theophr. char. c. 9.

2) Vgl. Hesych. unt. *Ἑστία*. Eustath. ad Od. p. 1579, 43. Zenob. prov. IV, 44. Diogenian. IV, 68.

3) Philoch. bei Athenae. XIV, 72 p. 656.

4) Hom. Od. III, 332. 341. vgl. Apoll. Rh. I, 517. Athenae. I, 28 p. 17.

5) Eustath. p. 1470, 32. Athenae. I, 28 p. 16. Vgl. Cornut. d. nat. deor. c. 16 p. 64 Os.

6) Aristoph. Plut. v. 1111. Vgl. Av. v. 1710. Pac. v. 1058. Schol. zu Plut. l. l.: *ὅτι τῶν ἱερείων ἡ γλῶττα τῷ Ἑρμῇ δίδοται ἐν ταῖς δημοτελέσι θυσίαις.* Den Herolden fiel sie wohl deswegen als Deputat zu, weil sie bei diesen Opfern, nach Kleidemus bei Athen. XIV, 79 p. 660, *μαγείρων καὶ βουτύπων τάξιν εἶχον.*

7) Schol. Pind. Isthm. IV, 110. Etym. M. p. 468, 31. Schol. Apollon. I, 587. Procl. ad Hesiod. O. et D. v. 763.

wenn auch dies bisweilen schon in früherer Morgenzeit gehalten wurde, und ihm die eigentliche Hauptmahlzeit erst gegen Abend folgte[1]). Das Frühmahl dem Opfer voraufgehen zu lassen ward jedenfalls als ungebührlich angesehn. Die Opfermahlzeit fand, wenn ein Privatopfer dargebracht war, in der Regel, auch wenn man in einem Heiligthum geopfert hatte, doch nicht hier, sondern im Hause des Opfernden statt, wohin denn also das Fleisch des Opferthiers geschafft wurde[2]). Eitele Leute pflegten auch wohl den Kopf des Thieres mit Binden und Kränzen umwunden an der Hausthür anzubringen, damit die Vorübergehenden sähen, dafs sie geopfert hätten[3]). — Festopfer auf öffentliche Kosten, wo eine grofse Anzahl von Thieren geschlachtet wurde, waren häufig auch mit einer Volksspeisung verbunden (*δημοθοινία, ἑστίασις, δεῖπνον δημοτελές*)[4]), und wie grofs die Zahl der bei solchen Gelegenheiten geschlachteten Thiere oft gewesen, können schon die an einem andern Orte[5]) erwähnten Beispiele zeigen; wie die 500 Ziegen am Marathonischen Siegesfest, die 5114 Drachmen für ein Festopfer, wofür, wenn lauter Rinder geopfert wurden, etwa 100 angeschafft werden konnten; und Isokrates[6]) redet von 300 Rindern, die an manchen Festen geopfert seien. Der allgemeine Name für solche grofsen Opfer ist Hekatombe, ohne dafs dabei gerade immer an hundert Stück, oder nur an Rinder zu denken wäre. Bei Späteren kommt auch der Name *χιλιόμβη* vor[7]). Der Name *δωδεκίς* oder *δωδεκηΐς* bedeutet ein Opfer von zwölf, *τριττύς* oder *τριττύα* eins von drei Thieren[8]), z. B. einem Rinde, einem Lamm und einem Schwein, wie die *suovetaurilia* bei den Römern, oder einem Schwein, einem Bock und einem Widder u. dgl.[9]). In Athen

---

1) Vgl. Athenae. I, 19 p. 12 u. Beckers Charikles II S. 236.

2) Plaut. Poen. II, 1, 44. Aristoph. Plut. 227.

3) Theophrast. char. c. 21.

4) Pollux I, 34. VI, 8. — Eine Inschrift bei Ussing. no. 54 u. *Rangabé*, Ant. Hell. no. 814, enthält specielle Bestimmungen über die Kreanomie od. d. Vertheilung des Opferfleisches bei den Panathenäen an die Behörden und an das Volk nach den einzelnen Demen.

5) B. I S. 470. Vgl. Boeckh Staatsh. I S. 297.

6) Areopag. c. 11.

7) Eustath. ad Il. p. 49, 4. ad Od. p. 1454, 26. Theodoret. Therap. VII p. 282 Gaisf.

8) Hesych. s. v. *δωδεκᾶδες θυσίαι*. Eustath. p. 1386, 48. 1676, 40.

9) Aristoph. Plut. v. 820. Paus. II, 11, 7. Phot. p. 605, 13. Böckh. C. I. I p. 811. Nach Istros dagegen, im Etym. M. u. d. W., nannte man *τριττὺν τὴν ἐκ βοῶν, αἰγῶν, ὑῶν ἀρσένων πάντων τριετῶν*. Man sieht,

war es gesetzlich, wenn der Athene ein Rind geopfert wurde, dabei zugleich der Pandrosos ein Schaf zu opfern, was man ἐπίβοιον nannte [1]).

Die bisher besprochenen Gebräuche fanden der Hauptsache nach übereinstimmend bei denjenigen Thieropfern statt, welche der Kaiser Julianus Ehrenopfer, θυσίας τιμητηρίας, ein alter Grammatiker einfache Opfer, ἁπλῶς θυόμενα, nennt [2]), und sie dadurch von andern zu gewissen speciellen Zwecken angestellten Opfern unterscheidet, von denen bald die Rede sein wird. Sie haben nur den allgemeinen Zweck, den Göttern Ehre zu erweisen, sei es zum Danke für die Gaben, die sie gewähren, sei es um die Fortdauer ihrer Huld zu erwirken. Sie sind, mit wenigen Ausnahmen, Speiseopfer: es werden Thiere geschlachtet und den Göttern ein Theil davon gegeben; und die Gemeinschaft des Genusses, in welche der Mensch dadurch mit den Göttern tritt [3]), dient zugleich das Schlachten des Thieres zu entschuldigen oder zu rechtfertigen. Denn es ist gewifs ein nicht verwerflicher Gedanke, den manche alte Schriftsteller aussprechen [4]), dafs den Menschen der Vorzeit die Tödtung eines Thieres, um sein Fleisch zu verzehren, als eine Handlung erschienen sei, die eigentlich unerlaubt wäre, wenn sie blofs zur Befriedigung des eigenen Bedürfnisses verübt, und nicht durch die Hingabe des Thieres an die Götter gerechtfertigt würde, die dann einen Theil als Opfergabe wohlgefällig annähmen, und das Uebrige den Menschen zu geniefsen erlaubten. Gewifs haben auch diejenigen nicht Unrecht, welche meinen, dafs man sich am spätesten zur Schlachtung solcher Thiere entschlossen habe, die im Leben durch ihre Milch, ihre Wolle, ihre Arbeit nützten, wie Ziegen, Schafe, Rinder, am frühsten dagegen der Schweine, die blofs durch ihr Fleisch nützen, und dafs daher Schweine auch die

---

wie dergleichen Specialitäten des Cultus selbst den Gelehrten nicht immer genau bekannt waren, entweder weil sie variirten oder weil nicht allzuviel Gewicht darauf gelegt wurde.

1) Harpocr. u. d. W., wo jedoch in einigen Hdschr. Pandora statt Pandrosos geschrieben ist, wie auch bei Suidas u. Etym. M. p. 358, 13. Pandora ist als Beiname der Erdgöttin anzusehn. S. Philostr. v. Apoll. VI, 39 u. m. Opusc. ac. II p. 295.

2) Julian. Or. V, 176. Schol. Iliad. III, 310.

3) Ἡγοῦντο γὰρ ὥσπερ συσσιτεῖσθαι τοῖς θεοῖς, sagt der o. a. Scholiast. Τραπέζης δαιμονίων μετέχειν heifst es bei Paulus, Ep. ad Corinth. I, 10, 21.

4) Plato Legg. VI p. 782 C. Plutarch. Quaestt. symp. VIII, 8, 3. Porphyr. de abst. II, 6. Vgl. Pausan. VIII, 2, 3.

ersten Opferthiere gewesen seien[1]. Das Schlachten des Pflugstiers, des Gehülfen des Menschen bei der Bearbeitung des Feldes, war vor Alters verboten[2], und dafs man auch nachher dazu nicht ohne Gewissensscrupel geschritten, sprechen einige alterthümliche hier und da übliche Opfergebräuche aus. In Athen wurde am Feste der Buphonien oder Diipolien Gerste und Weizen auf den Altar gelegt, und dann das zum Opfer bestimmte Thier herbeigebracht. Frafs es nun von den auf dem Altar liegenden, also dem Gott gehörigen Körnern, so erschlug es der dabei stehende Priester, wie zur Strafe, mit dem Beil, entfloh aber dann sogleich und warf das Beil von sich, welches darauf nach einer Art von Gerichtsverhandlung als Mörder des Thieres verurtheilt wurde[3]. Zu Lindus auf Rhodus wurden an einem gewissen Feste, wo man Pflugochsen opferte, statt der sonst bei Opfern gebotenen Andachtstille (εὐφημία) vielmehr Schmähungen und Verwünschungen gegen den Opfernden ausgesprochen. Man erklärte sich den Gebrauch, den man nicht mehr recht verstand, durch eine Legende: Herakles habe einst einem Bauern die Ochsen, mit denen er ackerte, gewaltsam weggenommen und geschlachtet, und als der Bauer deswegen Schmähungen und Verwünschungen gegen ihn ausstiefs, darüber gelacht, und zum Andenken jenen Brauch eingeführt[4]. Der Sinn aber, der dieser wie der athenischen Sitte wirklich zu Grunde liegt, ist unschwer zu erkennen: man wollte die Tödtung des Thieres erklären und entschuldigen. Und so wird es an ähnlichen Bräuchen auch wohl anderswo nicht gefehlt haben, namentlich wenn Rinder, die man zur Ackerarbeit gebraucht hatte, geopfert wurden. Doch gehörten diese Opfer lange Zeit hindurch nur zu den Ausnahmen[5]. Wenn ferner man als Grund, weswegen man der Demeter Schweine, dem Dionysos Böcke opferte, die Beschädigungen anführte, die durch jene Thiere den Saaten oder den Weinstöcken zugefügt würden, so läfst sich auch dies als ein Versuch ansehn, ihr Schlachten zu rechtfertigen. Anders aber

1) Varro de re rust. II, 4, 9. Ovid. Met. XV, III. Porphyr. de abst. I, 14 u. III, 20 mit den Anmk. v. Rhoer. Dazu Athenae. IX, 64 p. 401: σῦν οἱονεὶ θῦν, τὸν εἰς θυσίαν εὐθετοῦντα.

2) Aelian. V. H. V, 14, u. Aa. bei Menag. zu Diog. L. VIII, 20. Jacobs z. Anthol. IX p. 232. Lobeck. Aglaoph. p. 677.

3) Pausan. I, 28, 10. Aelian. V. H. VIII, 3.

4) Apollod. II, 5, 11, 10. Conon. narr. 11. Philostr. Imag. II, 24. Lactant. I. D. I, 21, 31.

5) Vgl. Aelian. V. H. V, 14 u. dort Perizon. Pausan. IX, 12, 1 u. im Allg. Jacobs. ad Anthol. II, 2 p. 232. Lobeck. Agl. p. 677.

verhält es sich mit den Opfern solcher Hausthiere, deren Fleisch von den Menschen nicht genossen wurde, wie der Pferde, der Esel, der Hunde. Hier lag der Grund in irgend einer vermeintlichen näheren Beziehung jener Thiere zu der Natur der Götter, denen man sie opferte, wie wir von den Eseln und Hunden schon oben angedeutet haben, von den Pferden aber als bekannt voraussetzen dürfen, dafs sie als entsprechende Symbole für das Wesen des Meergottes und der Flufsgötter angesehen wurden[1]. Hegte man nun einmal den Glauben, dafs Thieropfer den Göttern wohlgefällig wären, so lag es nahe, auch solche Thiere zu opfern, die man um jener Beziehungen willen als ihnen genehm und willkommen ansah. Dies waren dann keine Speiseopfer, bei denen eine Gemeinschaft des Genusses zwischen Göttern und Menschen stattfinden sollte, sondern es waren Hingebungen des ganzen Thieres an die Götter allein. Wie man diesen Thiere als Weihgeschenke gab, an denen sie ihr Wohlgefallen haben sollten, wovon wir oben gesprochen, so gab man sie ihnen auch als Opfer, sei es dafs man sie, wie die Pferde den Wassergöttern, lebend in ihr Element stürzte[2], sei es dafs man sie schlachtete und verbrannte. Und zwar verbrannte man sie in der Regel wohl ganz und gar als **ὁλόκαυστα, ὁλόκαυτα, ὁλοκαυτώματα**, wenn die Opfer eben keinen andern Zweck hatten, als den Göttern Verehrung zu beweisen. Es kamen aber freilich auch Opfer mit gewissen Nebenzwecken vor, z. B. Reinigungsopfer oder Fegeopfer, wobei anders verfahren wurde, und wovon später zu reden sein wird. Holokausten aber, oder Verbrennungen des Ganzen, konnten dann auch bei Opfern solcher Thiere stattfinden, die sonst zu Speiseopfern dienten, wenn es aus gewissen Gründen nothwendig schien, sich des eigenen Mitgenusses zu enthalten, und die Opfer der Gottheit allein und ganz zu geben. Dies war namentlich bei den Opfern der unterweltlichen Götter der Fall, die, dem Licht und Leben abgewandt, für eine solche Gemeinschaft des Genusses mit den Menschen, wie sie bei den Speiseopfern gedacht wird, nicht geeignet waren. Ihnen mufste das Thier, das man opferte, das Leben, das man tödtete, ausschliefslich und allein gehören. Deswegen wurde das Blut, der eigentliche Sitz des Lebens nach dem Glauben der Alten[3], in eine

---

1) Vgl. Preller, Mythol. 1 S. 353.

2) Auch Stiere wurden in den Teich Kyane bei Syracus gestürzt. Diod. V, 4.

3) "Denn des Leibes Leben ist im Blut" heifst es auch III Mos. c. 17, 11. Vgl. Serv. ad Verg. Aen. IX, 348.

Grube gegossen, damit es in ihr Gebiet hinabströmte, das Uebrige aber alles in Stücke geschnitten und auf dem Altar oder Opferheerde verbrannt, und die Asche entweder ebenfalls in jene Grube geschüttet oder daneben vergraben [1]). In gleicher Weise verfuhr man bei den Todtenopfern der Heroen und anderer abgeschiedener Seelen. Den in der Unterwelt weilenden Schatten gereichte es zur Labung, wenn ihnen von der Oberwelt her ein Lebendes hingegeben ward [2]): auch ihnen also wurde das Blut in eine Grube gegossen, das Thier zerschnitten und verbrannt, die Asche vergraben. Die eigentlichen Ausdrücke für diese Art von Opfern sind ἐντέμνειν und ἐναγίζειν, ἔντομα und ἐναγίσματα [3]). Als eine singuläre Sitte wird die Art und Weise erwähnt, wie die Sikyonier dem Herakles opferten, der einerseits den olympischen Göttern, andrerseits aber auch den in der Unterwelt weilenden Heroen zugerechnet wurde. Man behandelte also einen Theil des ihm dargebrachten Opferlammes als Speiseopfer, von welchem die Schenkelstücke auf dem Altar verbrannt, anderes von den Opfernden verzehrt wurde, das Uebrige aber als ein Todtenopfer, welches in der sonst üblichen Weise ihm allein zukam [4]).

Opfer zu speciellen Zwecken — wir dürfen sie im Gegensatz zu den oben besprochenen Ehrenopfern wohl Zweckopfer nennen, — waren namentlich dreierlei, Weissageopfer, Eid- und Vertragsopfer, Reinigungs- und Sühnopfer. Weissageopfer nennen wir diejenigen, bei welchen es den Opfernden wesentlich darauf ankam, durch Beobachtung der in den Eingeweiden des Opferthiers sich findenden Zeichen Belehrung über den zu erwartenden Ausgang eines Unternehmens zu erlangen [5]). Ueber diese Zeichenbeobachtung oder Hieroskopie wird späterhin besonders zu reden sein. Für jetzt erwähnen wir nur, dafs Opfer

1) Vgl. Müller zu Aeschyl. Eumen. S. 180.

2) Vgl. Lucian. de luct. c. 9. Contempl. c. 22.

3) Doch wird bisweilen auch von diesen Opfern θύειν gesagt. Vgl. Rofs, das Theseion S. 20. *Αἱμακουρία* heifst bei Pindar, Ol. I, 146 (90) das in Elis dem Pelops gebührende jährliche Widderopfer. Paus. V, 13, 2.

4) Pausan. II, 10, 1. Vgl. Herodot. II, 44.

5) Bei Macrob. Sat. III, 5 in. wird diese Art von Opfern, in *quo voluntas dei per exta disquiritur*, allen übrigen entgegengesetzt. Die griechischen Grammatiker geben an, dafs von diesen Weissageopfern das Medium, θύεσθαι, statt des Activ gesagt werde: es erklärt sich das leicht, leidet aber auch wohl auf alle andern Zweckopfer Anwendung. Vgl. Hease zu Xenoph. de rep. Lac. p. 312.

dieser Art ganz besonders im Kriege häufig waren, und namentlich wohl niemals eine Schlacht begonnen wurde, ohne dafs man sich vorher durch Opferzeichen über den guten Ausgang zu vergewissern versucht hätte. Dafs bei dergleichen unmittelbar vor dem Treffen und oft in grofser Eile anzustellenden Opfern nicht alle dieselben Gebräuche beobachtet werden konnten, wie bei andern, versteht sich wohl von selbst: zum Ausschneiden der Opferstücke, Verbrennen auf dem Altar, Libationen dabei, und was sonst bei den Ehren- und Speiseopfern gebräuchlich war, hatte man im Angesicht des Feindes keine Zeit: man rückte ins Gefecht sobald die Zeichen günstig waren. Damit war der eigentliche Zweck des Opfers erfüllt: die geschlachteten Thiere dienten nachher zur Speise für die Mannschaft; schwerlich aber wurde eine eigentliche Opfermahlzeit davon angestellt.

Eidopfer kamen theils im Privatverkehr und bei gerichtlichen Verhandlungen, theils bei Staatsverträgen vor. In Thuri z. B. war die gesetzliche Form beim Verkauf von Grundstücken diese [1]), dafs beide, der Verkäufer und der Käufer, dem Apollon, der hier den Beinamen Ἐπικώμαιος, Aufseher der κῶμαι, führte, ein Opfer darbrachten und dabei vor der Behörde und drei Nachbaren einen Eid ablegten, der eine, dafs er redlich verkauft, der andere, dafs er redlich gekauft habe. Bei Objecten von geringem Werthe war das Opfer ein unblutiges, nur aus Opferfladen bestehendes; wahrscheinlich also wurden bei werthvolleren Gegenständen auch blutige Opfer dargebracht. Man mag bei solchen Eidopfern zunächst nur daran gedacht haben, die Götter auf eine recht wirksame Art zu Zeugen zu machen, da man sie beim Opfer in vorzüglicher Weise gegenwärtig dachte: und so war es denn auch bei den Staatsverträgen, Stillständen, Friedensschlüssen, Bündnissen in der Regel genügend, wenn die Eide bei einem Trankopfer geschworen wurden, woher auch die Namen σπονδαί und σπένδεσθαι für solche Verträge zu erklären sind. Dafs aber auch gröfsere Opfer dabei vorkamen ist gewifs. Selbst bei Privateiden kamen dergleichen vor, wie z. B. der spartanische König Demaratus, als er seiner Mutter anliegt, ihm wahrhaftige Auskunft über seinen Erzeuger zu geben, ein Rind opfert, der Mutter Stücke von den Eingeweiden in die Hand giebt, und sie so schwören läfst [2]). Aehnliches ge-

---

1) Nach Theophrast. bei Stobae. Floril. 44 no. 22 p. 202 Gaisf.
2) Herodot. VI, 68.

schah bei feierlichen gerichtlichen Eiden: es wurden Opfer geschlachtet, gewöhnlich wohl Stier, Bock und Widder, der Schwörende berührte die zerschnittenen Stücke mit der Hand und ohne Zweifel auch mit dem Fufse, und sprach so die Schwurformel aus [1]). Bei Vertragseiden kam es auch vor, dafs die Schwörenden ihre Hände oder ihre Waffen in das Blut der Opferthiere tauchten [2]). Es war aber bei solchen feierlichen Eidopfern nicht blofs mehr die Absicht, die Götter als näher gegenwärtige Zeugen anzurufen, sondern es hatte die Tödtung des Opferthiers auch eine gewisse symbolische Bedeutung: der Schwörende rief die Götter an, ihn, wenn er meineidig wäre, zu tödten so wie jetzt das Opferthier getödtet worden [3]): der Fluch und die Strafe des etwanigen Meineides wurde vorbildlich an dem Opfer dargestellt, und deswegen wurde auch von dem geopferten Thiere nichts weder als Abgabe an die Götter auf dem Altar verbrannt, noch von den Menschen genossen, sondern Alles beseitigt, entweder vergraben oder ins Meer geworfen [4]). Und eben deswegen wurden zu Eidopfern auch nicht blofs efsbare Hausthiere, sondern auch andere genommen. Nach der Fabel opferte Tyndareos ein Pferd, als er die Freier der Helena eidlich verpflichtete, dem Eidam, den er wählen würde, gegen Unbilden beizustehn, und vergrub nachher das geopferte [5]). Bei einem Vertrage zwischen den Griechen unter Klearchos und den Persern unter Ariäos wurde aufser einem Bock, einem Stier und einem Widder auch ein Wolf als Eidopfer geschlachtet [6]).

Mit den Reinigungs- und Sühnopfern hatte es eine ähnliche Bewandtnifs: auch hier lag eine symbolische Bedeutung zu Grunde: die Verunreinigungen und Sünden der Menschen,

---

1) *Στὰς ἐπὶ τῶν τομίων κάπρου καὶ κριοῦ καὶ ταύρου.* Demosth. ctr. Aristocr. p. 642 § 68. vgl. Aeschin. d. f. leg. p. 264 § 87. Sonst *ἁπτόμενοι τῶν σφαγίων.* Antiph. de caed. Herod. p. 710: *λαβόντες τὰ ἱερά.* Lycurg. § 20 u. dazu Mätzners Anm.

2) Xenoph. Anab. II, 2, 9. Aeschyl. Sept. ad Theb. v. 43.

3) Vgl. Eustath. ad Il. III, 273 p. 414, 43. Dazu was von den Eidopfern der Molosser erzählt wird: *τὸν βοῦν κατακόπτοντες ἐπαρῶνται τοῖς παραβησομένοις οὕτω κατακοπῆναι, καὶ τοὺς κώθωνας καταχέοντες, οὕτως ἐκχυθῆναι τὸ αἷμα τῶν παραβησομένων.* Diogenian. Prov. III, 60. Suid. s. v. *βοῦς ὁ Μολόττων.* Auch die ähnliche Form bei den Römern. Liv. I, 24, 8.

4) Schol. u. Eustath. ad Il. III, 310. Vgl. Pausan. V, 24, 10: *τοῖς ἀρχαιοτέροις εἰς τὰ ἱερεῖα ἦν καθεστηκός, ἐφ' ᾧ τις ὅρκον ἐποιήσατο, μηδὲ ἐδώδιμον εἶναι τοῦτο ἔτι ἀνθρώπῳ.*

5) Pausan. III, 20, 9. 6) Xenoph. Anab. a. a. O.

durch die sie den Unwillen der Götter verwirkt hatten, wurden auf das Opferthier gleichsam übertragen, und durch seinen Tod die Zürnenden besänftigt. Darum wurde auch von solchen Opfern nicht gegessen, sondern man vergrub sie entweder, oder warf sie ins Meer oder in irgend eine Schlucht, wo sie Keinem zu Gesicht kommen konnten[1]). Und ebenso wie zu den Eidopfern dienten auch hier nicht blofs die efsbaren Hausthiere, sondern auch solche, die nicht gegessen wurden, namentlich Hunde. Ja es kann scheinen, dafs überall, wo von Hundsopfern bei den Griechen die Rede ist, an Reinigung und Sühnung zu denken sei, deren man der furchtbaren Hekate gegenüber, der diese Opfer namentlich galten, wohl immer zu bedürfen meinen mochte. Auch das oben erwähnte Hundsopfer der Ilithyia zu Argos mögen wir für ein Reinigungsopfer nach dem Wochenbett ansehn, und ebenso dürften die Hundsopfer, die die spartanischen Epheben dem Ares darbrachten, ursprünglich Reinigungsopfer gewesen sein[2]), obgleich man in späterer Zeit, wo die wahre Bedeutung vergessen war, sie anders erklärte. Denn dafs den Nachkommen der eigentliche Grund und Sinn der von den Vorfahren überkommenen Gebräuche sehr oft verdunkelt wird, beweisen zahlreiche Beispiele aus alter und neuer Zeit, und Niemand wird sich darüber wundern.

So wundern wir uns denn auch nicht, wenn von den Menschenopfern, die uns jetzt noch zu betrachten bleiben, unklare und verkehrte Vorstellungen theils bei den Alten selbst, theils bei neueren Forschern Platz gegriffen haben. Dafs Menschenopfer bei den Griechen nicht blofs in der ältesten Zeit sondern vereinzelt auch später noch vorgekommen sind, ist freilich gewifs[3]); aber ebenso gewifs ist es auch, dafs man daraus nicht folgern darf, weder dafs die Griechen selbst jemals Anthropophagen gewesen seien, noch auch, dafs sie wenigstens „ihre Götter in einigen Culten so thierisch aufgefafst hätten, dafs ihnen Menschenopfer als wirkliche Speise dargeboten werden

---

1) Hippocr. de morbo sacro p. 16 ff. Diez. Vgl. Pausan. II, 31, 8.

2) Plutarch, wo er von diesen redet, Quaestt. Rom. no. 111, bedient sich des Ausdrucks ἐντέμνειν.

3) Manches, was angeführt wird, beruht übrigens auf blofsem Mifsverständnifs, wie z. B. die Angabe bei Clem. Alex. Protr. c. 3 § 42 p. 36 Pott. und Euseb. pr. eu. IV, 16 über die 300 von dem Messenier Aristomenes geopferten Menschen, wo nur von dreimaligem Dankopfer für einen Sieg, in dem 100 Feinde erschlagen worden, die Rede sein sollte. Pausan. IV, 19, 3.

könnten [1])." Als eigentliche Speise zum Essen, denke ich, wurden überhaupt den griechischen Göttern gar keine Opfer, weder unblutige noch Thieropfer dargeboten, ebensowenig als dem Jehova der Juden. Darüber ist schon zu Anfange dieses Capitels das Nöthige gesagt worden. Gespeist sollten die Götter mit Menschenfleisch gewifs noch weniger als mit Hunde-, Esel-, Wolfs- oder Pferdefleisch werden. Wenn also z. B. Dionysos als ταυροφάγος bezeichnet wird, so meinte der Dichter, der ihn so bezeichnete [2]), das sicherlich nicht im buchstäblichen Sinne, sondern wollte eben nur dies damit sagen, dafs ihm zu Ehren Stiere geopfert und bei Speiseopfern, wie gewöhnlich, auch verzehrt wurden, wie ein anderer Dichter, wenn er die Kybele ταυροκτόνος, die Hekate κυνοσφαγής nennt [3]), auch nicht sagen will, dafs diese Göttinnen selbst Stiere oder Hunde tödten und schlachten, sondern dafs dies ihnen zu Ehren von den Menschen gethan wird. Der Beiname des Dionysos, ὠμηστής oder ὠμάδιος, beweist weiter nichts, als dafs bei gewissen Feiern das Fleisch der Opferthiere nicht wie sonst, gebraten oder gekocht, sondern nach altem Brauch roh gekostet werden mufste, und wenn ihm wirklich auch Menschen geopfert worden sind, woran allerdings nicht zu zweifeln ist [4]), so folgt doch aus dem Beinamen keinesweges, dafs entweder die Opfernden auch von dem Fleisch der geopferten hätten kosten müssen, oder dafs man sich den Gott als einen Menschenfresser vorgestellt hätte. Wir haben durchaus keinen Grund und kein Recht, diese Menschenopfer wesentlich verschieden von den andern, soviel uns genauer bekannt sind, zu halten. Diese waren aber Sühnopfer, bei welchen gar nicht daran zu denken ist, dafs die Opfernden etwas davon genossen, oder sich eingebildet hätten, die Gottheit genösse etwas davon. Die Menschenopfer, die dem orchomenischen Zeus Laphystios einst dargebracht wurden, werden durch die Legende, die man darüber hatte, deutlich genug als Sühnopfer erwiesen [5]), und ebenso las-

---

1) Hermann, gottesdienstl. Alterth. § 27. — Ueber Spuren von Menschenopfern auch bei den Juden, denen die Idee einer mors expiatoria ja keinesweges fremd war, s. Duncker Alte Gesch. I S. 170. Von den Indern s. Lassen, Ind. Alt. I S. 717 und Weber, Ztschr. d. morgenl. Ges. XVIII S. 262.

2) Sophokles in der Tyro, angef. von dem Schol. zu Aristoph. Fröschen v. 360. Suid. u. d. W. Etym. M. p. 747, 49.

3) Lycophron Cass. v. 77 u. 1069.

4) Vgl. die Anführungen bei Welcker, I S. 444 u. Preller, I S. 542.

5) Vgl. Müller, Orchom. S. 156 (161) ff. Bähr u. Stein zu Herod. VII,

sen auch die mythischen Erzählungen von Menschen, die den Göttern geopfert sein sollen, von den Töchtern des Erechtheus, des Leon von Athen, der Iphigenia zu Aulis, des Menökeus in Theben und anderen, diese Opfer ohne Ausnahme nur als Mittel erkennen, die verlorene Gunst der Götter wiederzugewinnen, Versündigungen abzubüſsen, drohendes Unheil abzuwenden. Es waren also keine Ehrenopfer, sondern Sühnopfer. — Von dem lykäischen Zeus ist es gewiſs, daſs ihm noch in Pausanias' Zeit, also noch im zweiten Jahrh. nach Chr., in Arkadien auf der Höhe des Lykäischen Berges am Feste der Lykäen Menschen geopfert wurden[1]). Das Fest war, wie es scheint, ein periodisches, vielleicht ennaeterisches, und jene Opfer auf dem Berggipfel wurden in geheimniſsvoller Verborgenheit vollzogen: Niemand als die Priester und ihre Gehülfen war dabei zugegen, und es drang deswegen von dem, was dabei vorging, und wie es vorging, keine sichere Kunde unter die Leute. Soviel indessen läſst sich errathen, daſs dort oben auſser dem Menschen auch verschiedene Thiere geopfert wurden, und daſs Einer der Opfernden, derjenige, dem das Loos gefallen war, den Menschen zu opfern, genöthigt wurde, auf eine gewisse Zeit, wahrscheinlich auf neun Jahre, das Land zu meiden[2]). Beim Volk bildete sich hieraus das Märchen, es würden die zerschnittenen Stücke der Opfer von den Opfernden gekostet, und wer von dem Menschenfleisch gekostet habe, der würde in einen Wolf verwandelt, und müsse als solcher flüchtig umherirren: zum Menschen würde er erst im zehnten Jahre wieder, wenn er sich während der Zeit des Menschenfleisches enthalten habe[3]). Der Wolf ist das Symbol des flüchtigen Mörders[4]), und als das eigentliche Sachverhältniſs

---

197. Die Bedeutung des Beinamens *Λαφύστιος* (der Verschlinger) ist dunkel. Overbeck in d. Abhandl. d. Sächs. Ges. d. W. IV S. 41 denkt an Aufsaugen, Verschlingen der Wolken und Feuchtigkeit. Man kann aber auch an das Verschlingen des allzureichlichen Gewässers der Kopaïs denken, und an die Katabothren, von denen es verschluckt wurde.

1) Pausan. VIII, 38, 7. Daſs Knaben zum Opfer genommen wurden, erhellt aus den Angaben bei Augustin d. civ. d. XVIII, 17 (aus Varro), und Anderen. Vgl. Kettner, Varron. Studien S. 74.

2) Aus Plin. H. N. VIII, 22 p. 516 Gron. ist zu schlieſsen, daſs nur die Angehörigen eines gewissen Geschlechtes (ex Antaei od. Anthi cuiusdam gente) loosen muſsten.

3) Plato de rep. VIII p. 565 D. u. Pausan. VIII, 2, 6.

4) Vgl. Ulrichs Reisen und Forsch. in Gr. S. 62. O. Jahn, über Lykoreus, in den Bericht. der Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. von 1847 S. 423 f.

stellt sich heraus, dafs das Opfer zwar als ein nothwendiges und dem Gott gebührendes, die Opferung aber nichts destoweniger als eine Blutschuld betrachtet wurde, die mit zeitweiliger Verbannung gebüfst werden müsse. Die Versündigungen des Volkes verdienen den Tod, aber der Gott begnügt sich, wenn ihn Einer statt Aller leidet. Dieser blutet also als Sühnopfer, aber zugleich ist der, welcher sein Blut vergiefst, als Mörder schuldig geworden: er hat ein *pium scelus* begangen, was nicht ungestraft bleiben darf; deswegen mufs er flüchtig werden wie ein Wolf. Etwas Aehnliches haben wir oben von dem Opferer gehört, der an den Diipolien den Ochsen erschlug; noch ähnlicher ist der Brauch, welcher einst auf Tenedos bestanden haben soll. Hier wurde die schönste trächtige Kuh für den Dionysos ausersehen und genährt: wenn sie geboren hatte pflegte man sie gleich einer menschlichen Wöchnerin, dem Kalbe legte man Kothurnen an und opferte es, der Priester aber, der es geopfert hatte, wurde mit Steinwürfen verfolgt und mufste fliehen bis ans Meer[1]). Man sieht deutlich, auch hier war ursprünglich ein Menschenopfer gewesen, später das Opfer eines Kalbes statt eines Kindes eingeführt; aber die Behandlung der Kuh, die Schmückung des Kalbes mit Schuhen, wie einst das zum Opfer bestimmte Kind geschmückt worden war, erinnerten an die alte Sitte, und deswegen mufste auch der Priester, der es geopfert, noch ebenso fliehen, wie einst der, welcher das Kind geopfert hatte. Auch zu Potniä in Böotien hatte man vor Alters dem Dionysos einen Knaben geopfert, für welchen später ein Böcklein genommen wurde[2]), und ähnliche Substitutionen für vormalige Menschenopfer waren anderswo eingeführt, so dafs sich mit Zuversicht behaupten läfst, in der geschichtlichen Zeit kamen diese entweder nur ausnahmsweise in einzelnen Fällen vor, wo es einer besonders kräftigen Sühnung des göttlichen Zornes zu bedürfen schien, wie in Athen zur Zeit des Epimenides sich ein edler Jüngling freiwillig zum Opfer für die mit Blutschuld beladene Stadt hingegeben haben soll[3]), oder, wo sie regelmäfsig vorkamen, waren sie doch so gemildert, dafs sie in der That kaum noch mit jenem Namen benannt werden dürfen. Auf Rhodos z. B., wo dem Kronos, unter welchem hier wohl der phönicische Moloch zu verstehen ist, an einem bestimmten Feste ein Mensch geopfert wurde, wählte man dazu einen zum Tode verurtheilten Ver-

1) Aelian. d. nat. anim. XII, 34. Vgl. Welcker, Götterl. I S. 441.
2) Pausan. IX, 8, 2. 3) Athenae. XIII, 78 p. 602.

brecher, der ohnehin würde haben sterben müssen: und man liefs ihn überdies reichlich Wein trinken, so dafs meist wohl kaum das Gefühl der Todesangst recht in ihm aufkam[1]). Es unterschied sich also dies sogenannte Menschenopfer von einer gewöhnlichen Todesstrafe nur dadurch, dafs der Mensch durch seinen Tod nicht blofs dem Staate für sein Verbrechen büfste, sondern zugleich als ein stellvertretender Sündenbock die Schuld der Uebrigen auf sich nahm und zum Sühnopfer für den Gott diente. Dafs man auch in Arkadien dem lykäischen Zeus lieber Schuldige als Unschuldige geopfert haben werde, ist auch ohne ausdrückliches Zeugnifs wohl unbedenklich anzunehmen. In Athen wurden am Thargelienfeste zwei Menschen unter Geifselung mit Feigenruthen und Meerzwiebeln und unter Absingung von Bitt- und Bufsgesängen durch die Stadt geführt und dann an einem bestimmten Orte getödtet, ihr Leib verbrannt, die Asche ins Meer geworfen. Man wählte aber zu diesem Zweck, sagt ein alter Zeuge, die schlechtesten Menschen, die man haben konnte, also Verbrecher und Taugenichtse, die gar nicht werth waren zu leben[2]). Nicht anders verfuhr man zu Leukas, wo das Religionsgesetz gebot, jährlich am Feste des Apollon einen Menschen als Sühnopfer (*ἀποτροπῆς χάριν*) von dem hohen und steilen Vorgebirge ins Meer hinabzustürzen. Man erwählte auch hier einen Verbrecher dazu aus, aber man hielt es nicht einmal für unerläfslich, dafs er auch wirklich den Tod erlitte, es genügte schon der Sturz vom Felsen, ja es wurden dem Menschen Federn umgebunden, selbst Vögel an ihn angebunden, um den jähen Sturz möglicher Weise weniger gefährlich zu machen: unten aber war eine Anzahl von Kähnen bereit, den Herabgestürzten aufzufischen und ihn, wenn er noch lebte, über die Grenze zu schaffen[3]). Man nannte diese zur Sühne hinabgestürzten Menschen *περιψήματα*, weil die Sünden und Verunreinigungen des Volkes an ihnen gleichsam abgewischt und mit ihnen ausgefegt werden sollten; wie auch der Apostel Paulus sich desselben Wortes als gleichbedeutend mit *κάθαρμα* bedient, 1 Br. an die Korinther c. 4, 13, wo es treffend durch Fegeopfer übersetzt

1) Porphyr. de abst. II, 54.
2) Tzetz. Chil. V, 25. Schol. Aristoph. Equ. v. 1136. — Müller, Dor. I, 329 (326) meint, dafs die Menschen gar nicht wirklich getödtet, sondern nur vom Felsen gestürzt, unten aber aufgefangen und über die Grenze geschafft seien, ähnlich wie zu Leukas.
3) Strab. X, 2 p. 452.

wird. Anderswo hiefsen solche Sündenböcke φαρμακοί, gleichsam Heil- und Reinigungsmittel. — An manchen Orten endlich, wo in älterer Zeit Menschenopfer stattgefunden hatten, achtete man es späterhin für genügend, wenn nur Menschenblut am Altar der Gottheit vergossen wurde, ohne dafs dabei auch das Leben hingegeben zu werden brauchte[1]). Am meisten scheint dies im Cult der Taurischen Artemis der Fall gewesen zu sein, einer ohne Zweifel ausländischen, mit der griechischen Artemis aber identificirten Gottheit. Das bekannteste Beispiel dieser Art ist die schon an einer andern Stelle[2]) besprochene Geifselung (Diamastigosis) der Knaben zu Sparta am Altar der Artemis, die hier den Beinamen Ὀρθία trug. Wir haben gehört, dafs bisweilen die Geifselung den Tod zur Folge hatte: aber wenn der Knabe, der sich bei diesem Blutopfer durch seine Standhaftigkeit am meisten hervorthat und als Bomonikas hervorging, seinen Sieg mit dem Leben bezahlte, so wurde er nicht als ein κάθαρμα, ein Träger der Schuld und Verunreinigung des Volkes betrachtet, sondern als ein Solcher, dessen Hingebung ihm ebensosehr die Huld der Gottheit als Achtung und Ehre bei den Menschen erworben habe. Er wurde öffentlich mit einem Siegeskranze geschmückt zu Grabe getragen, und sein Andenken durch ein Denkmal geehrt[3]).

Zum Beschlufs mag nun noch ein Paar singulärer Beispiele von vollzogenen oder geforderten Menschenopfern aus der geschichtlichen Zeit vorgeführt werden. Vor der Schlacht bei Salamis, als Themistokles den Göttern opferte, wurden zufällig drei schöngeschmückte Perser als Gefangene herbeigebracht. Als der zum Opfer zugezogene Mantis Euphrantides diese erblickte, zugleich auch auf dem Opferaltar das Feuer hell aufleuchtete und zur rechten Hand ein für bedeutungsvoll gehaltenes Niesen vernommen wurde, so forderte er dringend den Themistokles auf, jene drei Gefangene dem Dionysos Omestes zu opfern: das würde den Griechen die hülfreiche Huld des Gottes unfehlbar sichern und ihnen den Sieg verschaffen. Themistokles entsetzte sich über die Zumuthung, aber die umherstehende abergläubige Menge drang darauf, dafs der Rath des Sehers nicht in den Wind geschlagen würde, und so mufste das

1) Porphyr. de abst. II, 27. Vgl. Eurip. Iphig. Taur. 1461 ff. ὁσίας ἕκατι.
2) S. Th. I S. 273.
3) Lucian. de gymn. c. 38. Schol. ad Stat. Theb. IV, 227.

Opfer vollzogen werden[1]). Man sieht, wir haben hier nur den durch ein Zusammentreffen zufälliger Umstände erregten Einfall eines wahngläubigen Fanatikers, von dem sich die Menge, im Begriff einen gefährlichen und ungleichen Kampf zu bestehn, um so leichter bethören liefs, aber nicht einen in anerkannter Geltung bestehenden Religionsgebrauch. — Vor der Schlacht bei Leuktra erschienen dem Pelopidas im Traume die Schatten der sogenannten Leuktrischen Jungfrauen, deren Gräber in der Nähe waren, und von denen man sich erzählte, dafs sie einstmals, lange vor jener Zeit, von spartanischen Männern geschändet und gemordet wären: ihr Vater Skedasos habe in Sparta vergebens um Bestrafung der Missethäter angehalten, und darauf sich selbst, mit Flüchen und Verwünschungen gegen Sparta, am Grabe seiner Töchter getödtet[2]). Diese also, und ihr Vater mit ihnen, erschienen dem Pelopidas im Traum, und verkündigten ihm, er werde siegen, wenn eine blonde Jungfrau am Grabe der Jungfrauen geopfert würde. Er theilte dies Traumgesicht den übrigen Anführern und den Zeichendeutern mit: einige waren allerdings der Ansicht, dafs der Mahnung Folge geleistet werden müsse, die meisten aber wollten von einer so barbarischen und ungesetzlichen Opferung nichts wissen; da kam plötzlich ein blondes Fohlen herbeigelaufen, und einer der Berathenden, der Zeichendeuter Theokritus, weniger fanatisch als jener Euphrantides, rief freudig aus, dies sei das Opfer, welches die Leuktrischen Jungfrauen verlangt hätten. So wurde also das Fohlen feierlich an ihrem Grabe geopfert, dem Heere das Traumgesicht und die Bedeutung des Opfers kund gethan, und so die Absicht erreicht, in der höchst wahrscheinlich das Ganze veranstaltet war, das Heer mit desto zuversichtlicherem Muthe für die bevorstehende Schlacht zu erfüllen, die, wie bekannt, mit einem glänzenden Siege über die Spartaner gekrönt wurde.

---

1) Plutarch. Themist. c. 13. Aristid. c. 9. Der Gewährsmann des Plutarch ist Phanias von Eresos: Herodot thut des Vorfalls keine Erwähnung.

2) Plutarch. Pelop. c. 20—22. — Auch Agesilaus, als er zu Aulis war, im Begriff zum Feldzuge gegen die Perser nach Asien überzusetzen, hatte, in Erinnerung an die einst hier vollzogene Opferung der Iphigenia, ein Traumgesicht, welches ein Menschenopfer von ihm verlangte: er war aber verständig genug, den Traum nicht buchstäblich zu befolgen, sondern eine Hindin zu opfern. Plut. Ages. c. 6.

7. Das Gebet.

Es versteht sich von selbst, dafs die Empfindungen der Verehrung und der Dankbarkeit, der Hülfsbedürftigkeit und des Schuldbewufstseins, die man den Göttern durch Darbringung von Weihgeschenken und Opfern an den Tag legte, sich daneben auch in Worten und Anrufungen aussprachen [1]), sowie auf der andern Seite, dafs sie sich aussprechen konnten ohne gerade von solchen Darbringungen begleitet zu sein. Der Ausdruck für sie ist das Gebet, ein Name, dem das griechische Wort *εὐχή* zwar nicht seiner etymologischen Grundbedeutung nach [2]), aber doch in seiner durch den Sprachgebrauch fixirten Anwendung fast ganz entspricht, nur dafs es nicht leicht von Dankgebeten gebraucht wird, wofür vielmehr *ἔπαινος*, Lobpreisung, gesagt zu werden pflegt [3]).

Das Bewufstsein, dafs der Mensch überall und in allen Dingen der Huld und Hülfe der Götter bedürftig sei, machte die Griechen zu fleifsigen Betern. Das, sagt Plato, thun alle, die nur im Geringsten verständig sind, dafs sie bei jeglichem Beginnen, es sei grofs oder klein, die Götter anrufen: die Hesiodischen Hauslehren schärfen die Pflicht ein, sowohl Morgens als Abends sich mit Spenden und Rauchopfern, also auch mit Gebeten, die Götter geneigt zu machen [4]): von den Libationen und

---

1) Plin. H. N. XXVIII, 2: *Victimas caedi sine precatione non videtur referre aüt deos recte consuli.* Das gilt bei den Griechen ebensogut, als bei den Römern.

2) Das Zeitwort *εὔχομαι* hat ursprünglich die allgemeine Bedeutung des zuversichtlichen Aussprechens dessen, was Einer gerade in seinem besonderen Interesse vorzubringen hat, und wird dann specieller beschränkt theils auf Versicherungen und Behauptungen von persönlichen Verhältnissen, die man anerkannt wissen will (z. B. *γενεῇ προγενέστερος εὔχομαι εἶναι*), theils auf Verheifsungen, denen man geglaubt, theils auf Bitten, die man erhört wissen will. Die davon abgeleiteten *εὐχωλή* und *εὖχος* kommen ebenfalls in dieser dreifachen Anwendung vor, wogegen *εὐχή*, was Homer blofs an Einer Stelle hat, Od. X, 526, speciell nur für die Anrufungen der höheren Mächte und die etwa damit verbundenen Gelübde gebräuchlich ist. Daher *εὐχὴν ἀποθύειν*. Diphil. ap. Athenae. VII, 39.

3) Plato Legg. VII p. 801 definirt *εὐχαί* als *παρὰ θεῶν αἰτήσεις*. Eine andere Definition, p. 415 B. lautet: *εὐχή, αἴτησις ἀνθρώποις ἀγαθῶν ἢ δοκούντων παρὰ θεῶν*. Ueber *ἔπαινος* vgl. Aristoph. Plut. v. 745. Xenoph. Symp. c. 4, 49. Cyrop. IV, 1, 2 und d. Anmk. zu Isaeus p. 207.

4) Plat. Timae. p. 27 C. Hesiod. O. et D. v. 339. Vgl. auch Arrian. diss. Epict. III, 21, 12.

Anrufungen der Götter bei Tische ist oben die Rede gewesen, und noch früher haben wir gesehen, wie auch die öffentlichen Verhandlungen der Raths- und Volksversammlungen und Gerichte nicht ohne Gebete vorgenommen wurden.

Die Götter, an welche man sein Gebet richtete, waren natürlich bald diese bald jene, je nach den Verhältnissen und Umständen, unter denen man betete, und den Anliegen, die man vorzubringen hatte. War die Bitte nicht auf einen speciell zum Wirkungskreise dieser oder jener bestimmten Gottheit gerechneten Gegenstand gerichtet, so wurden wohl die Götter im Allgemeinen angerufen, wie z. B. vom Demosthenes zu Anfang der Rede über die Krone, oder man wandte sich an den allwaltenden und allumfassenden Zeus, und neben ihm vorzugsweise noch an Athene und Apollon[1]), welche beide am meisten ihres Vaters allgemeines Wesen darstellten und als die vorzüglichsten Vermittler zwischen ihm und der Menschheit erschienen. Wer recht vollständig und regelrecht verfahren wollte, der mufste, wenigstens wenn er sein Gebet an mehrere Götter oder an die Götter überhaupt richtete, vor allen zuerst der Hestia gedenken[2]), von welcher auch bezeugt wird, dafs bei Festmahlen ihr die erste und letzte Spende gegolten[3]), und dafs sie bei Opfern zuerst und zuletzt ihren Antheil bekommen habe, was wir indessen wohl nur auf solche Festschmäuse und Opfer zu beziehen haben, die nicht ausschliefslich nur Einem Gotte zu Ehren begangen wurden. Auch der sprüchwörtliche Ausdruck *ἀφ᾽ Ἑστίας ἄρχεσθαι* deutet offenbar auf solche ihr gebührende Auszeichnung; wir sind aber freilich nicht im Stande genauer zu bestimmen, bei welchen Gelegenheiten und in welcher Ausdehnung dieselbe stattgefunden habe[4]). — Ein nicht zu übersehender Zug antiker Gottesfurcht ist es aber, dafs man nicht selten, wenn man einen Gott namentlich anrief, dabei zugleich sich wegen möglichen Irrthums verwahrte. Wir Menschen, heifst es bei Plato[5]), wissen von den Göttern Nichts, we-

---

1) Z. B. Il. II, 371. IV, 288. VII, 132. XVI, 97. Od. VII, 311. XVIII, 234. XXIV, 375.

2) Eurip. fr. Phaeth. v. 35: *Ἑστίας ἕδος, ἀφ᾽ ἧς τὸ σῶφρόν πᾶν ἂν ἄρχεσθαι θέλοι εὐχὰς ποιεῖσθαι.*

3) Hymn. Hom. in Vest. XXIX, 4.

4) Vgl. A. Preuner, Die erste und letzte Stelle der Hestia (Tübing. 1862), wo der Gegenstand umfassend und gründlich besprochen wird.

5) Cratyl. p. 400 D. Vgl. die Einleit. zu Aeschylus Prometh. p. 98. Heindorf zu Horat. Sat. II, 6, 20.

der von ihrem Wesen noch von ihren Namen, mit denen sie selbst sich nennen, weswegen es denn auch bei den Gebeten Sitte ist, eben dies Nichtwissen zu bekennen, indem man hinzusetzt: Wie und woher benannt zu werden Dir genehm sein mag. — Zeus, betet der Chor in Aeschylus' Agamemnon, wer du auch bist, wofern's dir so wohlgefällt genannt zu sein, ruf ich so dich betend an: und die angeblichen Orphischen Hymnen, so späte Machwerke sie auch sind, sprechen durch die Häufung der Epitheta für jeden einzelnen Gott das Bestreben aus, sein Wesen dadurch wenigstens annähernd und richtiger, als es durch den bloſsen Namen geschehen kann, zu bezeichnen, wie denn überhaupt die Vielnamigkeit der Götter auf demselben Grunde beruht.

Bei solchen Gebeten, die man aus augenblicklicher Herzensregung, wie gerade die Umstände es veranlaſsten, an die Gottheit richtete, konnten natürlich keine besondern Regeln, wie man sich dabei zu verhalten habe, genau in Acht genommen werden. Wo es aber möglich war, und jedenfalls immer bei solchen Gebeten, die zu bestimmten Zeiten und bei bestimmten vorhergesehenen Gelegenheiten gesprochen wurden, hielt man sich auch an die Beobachtung der herkömmlichen Gebräuche gebunden. Man wusch also wenigstens vorher die Hände[1]), besprengte sich auch wohl mit geweihtem Wasser, wenn solches in der Nähe war. Oefters kamen Libationen und Rauchopfer dazu, wobei man denn auch nicht unterlieſs sich zu bekränzen. Bei Anrufung der himmlischen Götter hob man die Hände empor und wandte sich mit dem Gesichte nach Osten, bei Anrufung der Meergötter streckte man die Hände gegen das Meer aus, bei Anrufung der Unterirdischen schlug man mit den Händen auf die Erde[2]). Verrichtete man sein Gebet im Tempel oder vor einem Altar, so wandte man sich natürlich dem Götterbilde zu. Bei dringenden Gebeten um Schutz und Hülfe in bedrängter Lage trug man, wenn es möglich war, eine ἱκετηρία, d. h. einen mit Wolle umwundenen Stab oder belaubten Zweig, vorzüglich vom Oelbaum, in der Hand[3]): auch kniete man nieder und warf sich zur Erde oder umfaſste die Füſse des Bildes. Sonst

1) In der Odyssee IV, 750 wird Penelope aufgefordert, vor dem Gebete sich zu waschen und reine Kleider anzulegen.

2) Hom. Il. IX, 568. hymn. Apoll. v. 333. Il. I, 351. Verg. Aen. V, 233. VIII, 68. XII, 172. Ps. Aristot. de mund. c. 6. Schol. Il. XIX, 568.

3) S. d. Anführ. bei Hermann, gottesd. Alterthümer § 24, 14.

aber betete man in stehender Haltung. Häufig wurden dem Götterbilde auch Kufshände zugeworfen[1]), und dies heifst eigentlich προσκυνεῖν, obgleich das Wort meistens von dem gesagt wird, der sich vor Einem niederwerfend die Erde küfst. Was Apuleius[2]) von seinen Zeitgenossen bezeugt, dafs die Frommen nicht leicht vor einem Heiligthum vorübergingen ohne mit jenem Gestus der Adoration, die Hand an den Mund gelegt, ihre Ehrfurcht zu bezeugen, das geschah auch früher nicht weniger, und Theophrast führt es als einen Charakterzug des Abergläubigen an, dafs er vor jedem gesalbten oder bekränzten und dadurch als heilig bezeichneten Stein sich auf die Knie werfe und adorire[3]). — Mitunter und bei gewissen Heiligthümern wurden aber ganz absonderliche Gebräuche beim Beten beobachtet, wie z. B. auf der Insel Delos, wo die anlandenden Kaufleute, die sich den Segen des Gottes für ihr Geschäft erbaten, dabei um den Altar liefen und sich geifselten, dann mit den Händen auf dem Rücken zu einem in der Nähe stehenden Oelbaum gingen und etwas von dessen Rinde abbissen[4]): ein Gebrauch, zu dessen Erklärung man diese oder jene Legende erzählte.

Pythagoras schrieb den Seinigen vor, nur mit lauter Stimme zu beten[5]). In der Regel geschah das nicht, und bei Homer ermahnt Aias, während er sich zum Zweikampf gegen Hektor rüstet, die Achäer im Stillen für ihn zu beten, damit die Troer es nicht hören[6]). Hier ist der Grund sehr begreiflich, und auch sonst erkennt man leicht, aus was für Gründen, theils guten theils schlechten, man bewogen werden konnte, sein Gebet nicht laut werden zu lassen. Es kam auch vor, dafs man sein Anliegen an die Götter schriftlich vorbrachte, indem man es auf Zettel oder Täfelchen schrieb, die versiegelt den Götterbildern auf den Schofs gelegt oder mit Wachs an ihre Knie geheftet wurden[7]). Welche Ansichten aber die Verständigeren über die rechte Art zu beten hegten, kann ein Gespräch über diesen Gegenstand unter den Platonischen, der zweite Alkibiades, lehren. Als Mustergebet wird hier aufgestellt: Zeus unser Herr, gieb uns

---

1) Vgl. Böttiger, Kunstmyth. I S. 52.
2) Apolog. p. 301 ed. Altenb.
3) Theophr. char. c. 16. Vgl. die Anmk. v. Casaubon. p. 147 Ast.
4) Callimach. hymn. in Del. v. 321 mit der Anmk. v. Spanheim. Hesych. u. Δήλου κακὸς βωμός und dazu Meineke im Philol. XV S. 539.
5) Clem. Alex. Strom. IV, 26, 173 p. 641 Pott.
6) Hom. Il. VII, 195.
7) Philostrat. Heroic. I, 17. Vgl. Ruperti zu Juvenal. IX, 139.

das Gute, ob wir dich darum bitten oder nicht; was aber Uebel ist, das halte von uns fern, auch wenn wir dich darum bitten[1]). In demselben Sinn betete auch Sokrates ganz einfach nur um das Gute, weil die Götter selbst am besten wüfsten, was Jedem gut wäre[2]). Und auch die Ueberzeugung, dafs es nicht blofs äufsere Güter sind, die der Mensch von der Gottheit zu erbitten oder ihr zu danken hat, und dafs auch in dem Bestreben, weiser und besser zu werden, er ihrer Hülfe bedarf und durch sie gefördert wird, tritt uns bei den Bessern unter den Griechen entgegen[3]), wenn es freilich auch nicht an Aeufserungen im entgegengesetzten Sinne fehlt. Wie es überhaupt keine allgemein gültige und anerkannte Religionslehre, sondern mannichfaltige und schwankende Meinungen und Ansichten gab, so betete auch Jeder dem Standpunkt seines religiösen Glaubens gemäfs, und dafs dieser durchschnittlich ein sehr niedriger war, ist nur allzugewifs.

Die Anrufungen und Gebete bei den Cultusacten waren, besonders wenn diese öffentlich und von einer zahlreichen Versammlung begangen wurden, gar viele und mannichfaltige. Die einfachste bei Darbringung von Opfern vorkommende Form ist der *ὀλολυγμός* oder die *ὀλολυγή*, welche vorzüglich die Weiber anstimmten, laute Ausrufe als Ausdruck der erregten Gemüther mit kurzen Stofsgebeten, wie die Umstände sie jedesmal eingaben, untermischt[4]). Anrufungen gröfseren Umfanges und in Gesangesform vorgetragen werden unter der allgemeinen Benennung von Hymnen (*ὕμνοι*) begriffen, obgleich dieser Name in specieller Bedeutung nur von solchen Liedern gelten soll, die von einem stehenden Chor unter Kitharbegleitung vorgetragen wurden[5]). Andere Namen bezeichnen theils die verschiedenen Compositionsformen, theils die Gottheiten, denen die Lieder galten, theils die Gelegenheiten, bei denen sie gesungen wurden, theils die Art und Weise des Vortrages. Doch sind die Grenzen der verschiedenen Gattungen nicht immer scharf getrennt, und die Angaben über die Namen sehr schwankend und unzuverlässig. Mit dem Namen *Νόμος* werden gewisse musicalische Compositionsweisen bezeichnet, theils kitha-

---

1) Plat. Alcib. II p. 143 A. 2) Xenoph. Mem. I, 3, 2.
3) Vgl. m. Anmerk. zu Cicero de nat. deor. III, 36, 86.
4) Hesych. u. d. W. u. Schol. ad Callimach. h. in Del. v. 258 mit Spanheim's Anmk. Vgl. auch Böttiger, Kunstmyth. I S. 49.
5) Procl. bei Phot. bibl. p. 985 Hoesch.

rodische theils aulodische, denen als stehenden Satzweisen oder Melodien irgend ein passender Text untergelegt werden konnte[1]). Der Dithyrambos gehörte ausschliefslich dem Dionysischen Cultus an und hatte freiere Rhythmen und lebhaften, oft auch enthusiastischen Charakter. Arion bildete ihn kunstmäfsig zum Vortrag durch zahlreiche kyklische Chöre, die im Kreise sich um einen Altar oder geweihten Platz bewegten. Prosodion ist der allgemeine Name für ein Lied, welches in der Procession zum Tempel oder zum Altar gesungen wurde, vorzugsweise in demjenigen Rhythmus, der davon den Namen des prosodischen oder auch des pompeutischen hat, und sich für den taktmäfsigen Marsch vorzüglich eignet[2]). Bei der Verrichtung des Opfers, wenn die Spende dargebracht wurde, ertönte ein Gesang mit Flötenspiel in dem Rhythmus, der eben daher der spondeische heifst[3]). Bisweilen wurden auch neben dem Gesange mimische, dem Inhalt entsprechende Tänze ausgeführt: ein solcher Gesang heifst Hyporchema[4]). Päane waren ursprünglich Lieder an den Apollon und an die Artemis, entweder um Abwendung von Uebeln zu erflehen oder um für abgewandte Uebel und verliehene Hülfe zu danken; dann aber wurde der Name auch in weiterer Bedeutung und von Anrufungen anderer Götter gebraucht, und es ist nicht sicher zu erkennen, worin eigentlich sein unterscheidender specifischer Charakter bestanden habe[5]). Ein Päan wurde vom Feldherrn vor der Schlacht angestimmt, und das Herr stimmte ein, indem es sich gegen den Feind in Marsch setzte[6]): ein Päan erscholl, wenn die Flotte aus dem Hafen fuhr, nachdem der Herold ein Gebet gesprochen hatte, und dabei wurden Trankopfer ausgegossen[7]): Päane ertönten beim Gastmahl, wenn das Essen beendigt, dem guten Dämon ein Trunk geweiht war, und die Gäste nun nach Darbringung der üblichen Spende noch zum Trinken beisammen blieben[8]): Päane endlich wurden auch bei Hochzeiten und bei

---

1) Vgl. Bode, Gesch. d. hell. Poesie II S. 194.

2) Schol. Hephaest. p. 82, 30 ed. de Pauw. Unrichtig ist *προσῴδιον* statt *προσόδιον*.

3) Id. p. 82, 4. Auch *ἐπιβώμιον* nach Poll. IV, 79.

4) Athenae. I, 27 p. 15. XIV, 30 p. 631. Vgl. Müller, Dor. I S. 355 (351); Hoeck, Kreta III S. 356.

5) Müller a. a. O. S. 300 (298). 354 (350).

6) Xenoph. Hell. II, 4, 17. Plutarch. Lycurg. c. 22.

7) Thucyd. VI, 32.

8) Vgl. Becker, Charikl. II S. 263.

stattlichen Leichenbegängnissen gesungen[1]). — Aufserdem finden wir noch eine Menge anderer Namen von Liedern zu Ehren bestimmter Gottheiten: es werden Upingen (οὔπιγγοι) genannt, die der Artemis galten, und von dem Beinamen der Göttin, Upis, benannt zu sein scheinen[2]), ferner Iulen (ἴουλοι), an die Demeter, die Geberin voller Garben (οὖλοι), bei der Ernte, und an die liebe Sonne (ᾠδὴ φιληλιάς), bei trübem und regnichtem Wetter, dafs sie wieder hervorkommen möge: ἔξεχ' ὦ φίλ' ἥλιε u. s. w.[3]), welche indessen nicht sowohl zu den liturgischen Gesängen beim Gottesdienste, als zur Classe der gelegentlich gesungenen Volkslieder gehören.

Sowenig wir nun im Stande sind, etwas Genaueres über die verschiedenen Formen aller jener Lieder zu sagen, ebensowenig vermögen wir über ihren Inhalt speciellere Auskunft zu geben, da uns kein einziges von ihnen ganz erhalten ist. Diejenigen, welche als Chorlieder bestimmt waren, gleichsam Sammelpunkte und Träger der gemeinsamen Gedanken und Stimmung der feiernden Menge zu sein, hatten nothwendig die Aufgabe, den Gott, welchem jedesmal die Feier galt, in angemessener und entsprechender Weise vorzuführen, und sie lösten diese Aufgabe, indem sie seine Thaten und die Erweisungen seiner Gottheit nicht blofs im Allgemeinen priesen, sondern, soviel sich nach den erhaltenen Ueberresten urtheilen läfst, Einzelnes besonders heraushoben und ausführlicher schilderten, also bei dieser oder jener mythischen Ueberlieferung verweilten, wie es jedesmal dem Dichter zweckmäfsig erschienen war, wobei es denn freilich oft genug nicht sowohl auf Erweckung religiöser Andacht als auf Unterhaltung und Ergötzung der Zuhörer abgesehen war, und die Mittel der Poesie, Tonkunst und Orchestik wetteifernd in solcher Weise aufgeboten wurden, dafs aus der gottesdienstlichen Feier vielmehr ein agonistischer Augen- und Ohrenschmaus wurde. Genaueres läfst sich hier darüber nicht sagen, da wir von dieser ganzen auf den Cultus bezüglichen Dichtungsgattung nichts als zerstreute Angaben und geringe Bruchstücke, aber kein einziges vollständiges Beispiel übrig haben. Denn von den sogenannten homerischen Hymnen müssen wir bei dieser Frage ganz absehen. Diese gehörten gar nicht

1) Aristoph. Thesm. v. 1035. Eurip. Alcest. v. 346. u. das Monk.
2) Pollux I, 38. Vgl. Müller S. 373 (369).
3) Athenae. XIV, 10 p. 619. Tzetz. ad Lycophr. v. 23. Pollux IX, 123.

zu den liturgischen Cultgesängen, sondern waren agonistische Produktionen[1]), die sich als Schmuck und Zugabe der Festfeier anschlossen, indem neben den eigentlichen Culthandlungen auch noch allerlei theils gymnische theils musische Wettkämpfe angestellt zu werden pflegten, die man zwar ebenfalls als etwas den Göttern Wohlgefälliges ansah, die aber doch nicht gerade in specieller Beziehung zu dem eigentlichen Zweck des Festes standen. Von den Orphischen Hymnen kann aus einleuchtenden Gründen ebensowenig hier die Rede sein als von denen des Kallimachus[2]). Der einzige ganz und in eigentlichem Sinn religiöse Hymnus, der uns vollständig überliefert ist, ist der des Kleanthes auf den Zeus: aber auch dieser kann hier nicht in Betracht kommen, weil er nur ein philosophisches Mustergebet, nicht ein wirklich beim Cultus gesungenes Lied ist. Dennoch haben wir keinen Grund zu zweifeln, dafs nicht auch unter den liturgischen Gesängen manche gewesen seien, die nicht sowohl mythologische Fabeln als vielmehr Lob und Preis der Götter und ihrer Macht und Wohlthaten enthielten[3]), und statt durch Erzählung von oft sehr unerbaulichen Thaten zu unterhalten, vielmehr durch würdige Schilderungen und Gedanken die Seele zu erheben und zur echten Gottesfurcht zu stimmen vermochten. Dies zu glauben berechtigen uns einzelne vortreffliche Chorlieder der tragischen Dichter, vor allen des Aeschylus. Ein Lied, wie dieser es dem Chor der Greise im Agamemnon in den Mund legt:

Zeus, wer auch er ist, wofern's ihm so
wohlgefällt genannt zu sein,
ruf ich so ihn betend an.
Ihm vergleichen kann ich nichts,
ob ich alles auch erwäg',
aufser ihm selbst, wenn die Bürde vergeblicher Sorgen
ich vom Herzen werfen will, u. s. w.

---

1) So kündigen sie sich zum Theil selbst deutlich genug an. Vgl. hymn. in Ven. V (VI) v. 19. in Lun. v. 18. in Sol. v. 18.

2) Dafs die Hymnen des Kallimachus „für den Bedarf des hellenischen Cultus in Aegypten" geschrieben sein sollten, wie Bernhardy meint, Gr. Litt. II, 2 S. 636 (725), scheint mir ganz undenkbar. — Von Benutzung Orphischer Hymnen bei theurgischen Götterbeschwörungen s. unten cap. 12.

3) Die eingeschobenen Verse im Prooem. d. Hes. Theog. 65—67 nennen *νόμους καὶ ἤθεα κεδνὰ ἀθανάτων* als Gegenstände des Gesanges der Musen; aber in der Theogonie selbst kommt eben nicht viel davon vor.

ein solches Lied wahrer und inniger Religiosität wird gewifs nicht blofs im Theater, sondern es werden ähnliche auch wohl in den Tempeln und an den Altären gesungen sein, und wenn Terpander[1]) seinen Gesang mit den feierlichen Worten begann:

O Zeus, allmächtger Herrscher,
Zeus, du des Weltalls Lenker,
Dir sei dies Lied geweiht,

so dürfen wir wohl annehmen, dafs diesem Eingange auch der Inhalt des Ganzen entsprechend gewesen sein werde. Um so mehr ist es zu bedauern, dafs von solchen religiösen Gesängen sich so gar Nichts erhalten hat.

8. Der Fluch.

Eine Art von Anrufung der Gottheit ist auch der Fluch oder die Verwünschung. Von den griechischen Ausdrücken hiefür *ἀρά*, *κατάρα*, *ἐπάρα*, wird der erste auch in allgemeiner Bedeutung für den an die Gottheit gerichteten Wunsch, das Gebet überhaupt gebraucht, wie das Zeitwort *ἀρᾶσθαι*, und der Priester, der vor Andern fleifsig zu beten hat, heifst deswegen *ἀρητήρ*, der Beter[2]). Der Fluch ist seinem Wesen nach eine Anrufung der das Unrecht strafender Götter. Wem ein schweres Unrecht widerfahren ist, welches er selbst nach Verdienst zu rächen nicht vermag, der wendet sich mit seiner Bitte an die Gottheit, dafs sie das Rächeramt übernehme, und solche Bitte, wenn sie gerecht ist, darf auf Erhörung rechnen. Es kann zwar jeder Gott, wenn er angerufen wird, solches Rächeramt übernehmen, ganz besonders aber sind es die rächenden Erinyen, die den Beruf dazu haben, und die deswegen auch selbst *Ἀραί* oder Fluchgöttinnen genannt werden[3]).

Flüche und Verwünschungen kamen nicht blofs im Privatleben vor, sondern wurden auch von den Staaten gegen Uebertretung von Gesetzen ausgesprochen, denen man dadurch, dafs man sie so unter specielle Aufsicht der strafenden Götter stellte, eine kräftigere Sanction geben wollte. Bei den Athenern waren nach alter Satzung auch Verletzungen allgemeiner Humanitätspflichten mit einem Fluche belegt: es wurden bei gewissen

1) Bei Clem. Alex. VI, 2, 88 p. 784 Pott.
2) Vgl. Il. I, 11. 94. V, 78.
3) Aeschyl. Eum. v. 395.

Gelegenheiten besonders, wie es scheint, von den Priestern des Zeus aus dem Geschlechte der Buzygen[1]) in den Gebeten, die sie an den Gott richteten, auch Verwünschungen ausgesprochen gegen diejenigen, welche einem Verirrten den Weg zu zeigen versagten, oder Einem Feuer mitzutheilen weigerten, oder das Wasser verdarben, oder einen Pflugstier tödteten, oder einen Todten unbeerdigt liegen liefsen[2]). Solon hatte verordnet, dafs gegen Uebertreter des Gesetzes, welches Ausfuhr von Landesprodukten, mit Ausnahme des Oels, untersagte, der Archon, wahrscheinlich bei seinem Amtsantritt, einen Fluch aussprechen und, wenn er dies unterliefse, selbst um 100 Drachmen gestraft werden sollte[3]). Das Gebet, welches der Herold beim Beginn der Volksversammlung zu sprechen hatte, enthielt unter anderm auch eine Verwünschung gegen Verräther und Vaterlandsfeinde, wobei seit dem zweiten persischen Kriege ganz besonders noch diejenigen genannt wurden, die es mit den Persern hielten: ein Zusatz, der noch zu Isokrates Zeit, um d. J. 380, in Gebrauch war[4]). — Aehnliche Beispiele finden wir auch in andern Staaten. Bei den Spartanern soll es mit einem Fluche belegt gewesen sein, wenn der Besitzer eines Landlooses von den darauf wohnenden Heloten gröfsere Abgaben erprefste, als ihm nach alter Satzung zukamen, und ebenso, wenn Einer die Könige als Feldherrn hinderte, das Heer zu führen wohin sie wollten[5]). Inschriften von Teos enthalten Verwünschungen gegen diejenigen, welche den Obrigkeiten (Aesymneten) nicht gehorchen, sowie gegen die Obrigkeiten, welche ungesetzlich Todesstrafe verhängen; andere gegen diejenigen, welche die auf gewisse Festfeiern bezüglichen Verordnungen übertreten. Die Formel ist: Wer dies oder jenes thut oder unterläfst, der möge verderben, und mit ihm sein Geschlecht[6]).

Wie nun hier der Fluch als Sanction der Gesetze gegen et-

---

1) Zeuspriester aus diesem Geschlechte bezeugen mehrere Inschriften. S. C. Inscr. I p. 473. Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1862 p. 159. 161 und andere.

2) Vgl. Diphil. ap. Athenae. VI, 35 p. 238. Schol. Soph. Antig. v. 255. Cic. de off. III, 13, 54. Petit. Legg. Att. p. 678. Valcken. ad Herodot. VII, 231.

3) Plutarch. Sol. c. 24.

4) Vgl. de comitt. Ath. p. 92 G. und Isocr. Panegyr. c. 42 § 157.

5) Vgl. Th. 1 S. 207. 240.

6) Corp. Inscr. no. 3044. 3059. vgl. no. 3562.

wanige künftige Uebertreter diente, so geschah es auch wohl, dafs von Staatswegen gegen bestimmte Einzelne wegen eines begangenen Verbrechens, namentlich wenn der strafende Arm des Staates ihn nicht erreichen konnte, feierliche Verwünschungen ausgesprochen wurden. Das bekannteste Beispiel dieser Art ist das des Alkibiades. Als dieser abwesend der Mysterienverletzung schuldig erklärt worden war, und sich der Bestrafung durch die Flucht entzogen hatte, so mufsten alle Priester und Priesterinnen, gegen Abend gewendet, einen Fluch über ihn aussprechen, wobei sie ein blutrothes Tuch schüttelten, wohl als symbolische Andeutung, dafs so sein Blut verschüttet werden möge. Nur eine Priesterin, Theano, soll sich dessen geweigert haben, indem sie sagte, sie sei eine Priesterin zum Beten, aber nicht zum Fluchen [1]). — Dafs man aber auch bisweilen die so ausgesprochenen Flüche wieder zurücknahm, also die Priester anwies, die Verwünschungen zu widerrufen, davon giebt ebenfalls die Geschichte des Alkibiades ein Beispiel [2]). Ohne Zweifel fanden auch hierbei gewisse feierliche Handlungen statt: es fehlt uns aber darüber an Nachrichten.

Ferner um geweihte Orte, besonders Begräbnifsplätze, vor Entweihung und Verletzung zu schützen, errichtete man öfters Säulen mit Inschriften, welche Flüche über die Verletzer enthielten [3]). Auch in letztwilligen Verfügungen wurden bisweilen Verwünschungen gegen die, welche dawider handelten, ausgesprochen [4]). Endlich kam es auch vor, dafs man Verwünschungen gegen Feinde und Widersacher auf Tafeln von Blei schrieb, und diese entweder in den Wohnungen derselben vergrub, oder sie einem Verstorbenen mit ins Grab gab, gleichsam um sie durch ihn den unterirdischen Göttern, deren Rache man gegen die Widersacher anrief, zu empfehlen [5]).

9. Der Eid.

Auch der Eid ist seinem eigentlichen Wesen nach nichts

---

1) Plutarch. Alcib. c. 22. Lysias g. Andok. § 51 p. 252.
2) Plutarch. Alcib. c. 33.
3) Corp. Inscr. no. 916. 989 ff. 2826. Vgl. N. Rhein. Mus. XXI S. 377.
4) Demosth. f. Phorm. p. 960.
5) Vgl. Böckh. Corp. Inscr. I p. 486 f. auch J. B. Mencken, de diris imprecationibus, quas libris tabulis et monumentis addidere veteres, in seinen Dissertt. litt. p. 21. und bes. C. Wachsmuth im N. Rhein. Mus. XVIII S. 560 ff.

anders als eine Anrufung der Götter, die der Schwörende zu Zeugen nimmt und sie auffordert ihn, falls er meineidig sei, zu strafen[1]: und die bindende Kraft des Eides, die der griechische Name ὅρκος andeutet[2]), beruht eben auf der Furcht vor der göttlichen Strafe des Meineides. Diese Strafe, und worin sie bestehen soll, wird denn auch oft in der Eidesformel ausdrücklich angedeutet. Man schwört bei seinem eigenen und der Seinigen Leben, d. h. man will sein und der Seinigen Leben verwirkt haben, wenn man meineidig sei[3]). Man schwört bei irgend einem lieben und theuren Gegenstande, den man verlieren, an dem man keinen Antheil weiter haben will, wenn man falsch schwöre. So schwört der Vater bei seinen Kindern, der Liebende bei dem Haupte seines Geliebten, der Freund bei der Freundschaft zwischen ihm und einem Andern, der Gast bei dem gastlichen Heerde, bei dem Salz- und Tische seines Wirthes, der Fürst bei seinem Scepter, der Krieger bei seinem Speere u. dgl.[4]). Und weil der Name ὅρκος eben nur die Bedeutung eines Bindenden und Festhaltenden hat, so erklärt sich daraus auch, wie er keinesweges, gleich dem deutschen Eid, blofs von dem Schwur selbst, sondern eben so oft auch von dem Gegenstande gesagt wird, bei dem man schwört und durch den man sich also gebunden achtet, wie z. B. Archilochus den gastlichen Tisch und das Salz, bei dem er schwört, einen mächtigen ὅρκος nennt, und nicht selten die Styx, bei welcher die Götter schwören, ihr ὅρκος heifst. Es ist klar, dafs also auch die Gottheit, bei der man schwört, und die man als Zeugen und eventuellen Rächer anruft, ὅρκος heifsen wird[5]); und hieraus erklärt es sich denn auch, wie die Dichter unter diesem Namen ein eigenes dämonisches

---

1) Plutarch. Quaest. Rom. no. 44: *πᾶς ὅρκος εἰς κατάρα τελευτᾷ τῆς ἐπιορκίας.*

2) Schol. Il. I, 239 in Cram. Anecd. Par. III p. 129: *παρὰ τὸ εἴργω τὸ κωλύω· ἐπισχετικὸς γὰρ τῶν παραβαινόντων.* Vgl. Buttmann, Lexilog. II S. 52 ff. u. Döderlein, Hom. Gloss. III S. 228. Auch das deutsche Eid bedeutet eigentlich eine Schranke. S. Köne zum Altsächs. Beichtspiegel S. 40.

3) *Ὀμνύναι ἐξώλειαν ἑαυτῷ καὶ τοῖς παισὶν ἐπαρώμενον.* Lys. in Eratosth. p. 389.

4) Beispiele für alle einzelnen angeführten Arten sind Eurip. Helen. v. 835. Xenoph. Cyrop. VI, 4, 6. Archiloch. Fr. 94. Hom. Il. I, 233. Aeschyl. Sept. ctr. Theb. v. 510.

5) Pind. Pyth. IV, 166: *καρτερὸς ὅρκος ἄμμιν μάρτυς ἔστω Ζεὺς ὁ γενέθλιος ἀμφοτέροις.* Nem. XI, 30: *καὶ μὰ γὰρ Ὅρκον.* Babr. fab. 50, 18. *τὸν Ὅρκον οὐ φεύξῃ.* Vgl. m. Comm. crit. ad Hesiod. p. 61.

Wesen, einen **Eidgott** einführen konnten, der den Schwörenden bindet, und dem er verhaftet ist, dessen Strafgewalt er verfällt, wenn er meineidig ist. In der Hesiodischen Theogonie heifst dieser **Horkos** oder Eidgott ein Sohn der Eris, offenbar weil bei Streitigkeiten Eide am häufigsten vorkommen, und in den Werken und Tagen werden ihm die Erinyen, die Rachegöttinnen, zu Gefährten gegeben, weil ihr gemeinschaftliches Amt ist, Strafe an dem der Rache des Horkos Verfallenen, dem *ἐπίορκος*, zu vollziehen [1]. Sophokles [2]) nennt den Horkos „**des Zeus**", wobei man an einen Diener des Zeus zu denken hat, wie bei Euripides [3]) die eidrächende Themis *ὁρκία* des Zeus genannt wird als seine Genossin und Beisitzerin, die mit ihm des Rechtes wahrnimmt und den Meineid straft. Denn Zeus ist, gleichwie er als der höchste Gott über allen menschlichen Verhältnissen waltet, so auch der Aufseher und Rächer des Meineides, und wie er *ξένιος*, *φίλιος*, *ἑταιρεῖος*, *ἱκέσιος* heifst, weil die durch diese Beinamen bezeichneten Verhältnisse unter seiner Obhut stehen, so heifst er auch *ὅρκιος*, weil er Rächer des Meineides ist. Daraus folgt jedoch keinesweges, dafs man nur bei ihm, nicht auch bei andern Göttern geschworen hätte. Vielmehr man konnte ohne Unterschied bei jedem Gott schwören, und jeder Gott konnte den, der falsch bei ihm geschworen hatte, strafen, wenn auch Zeus dieses Strafamt im weitesten Umfange, und auch da ausübt, wo der Schwörende nicht bei ihm, sondern bei einem andern Gott geschworen hat. — Welche Götter aber nun im Schwure angerufen wurden, das hing begreiflicher Weise von den jedesmaligen Umständen ab. Man schwor bei den Göttern, die der Gegenstand, den der Eid betraf, näher anzugehen schien; man schwor aber auch ohne Bezeichnung einzelner ganz allgemein bei den Göttern überhaupt [4]), und nicht selten fafste man, nachdem man zuerst eine gröfsere oder geringere Anzahl einzelner Götter genannt hatte,

---

1) So allein, glaube ich, läfst sich die Präposition in dieser Zusammensetzung erklären. Wäre *ὅρκος* = Schwur, so sollte man vielmehr *πάρορκος* erwarten (s. Döderlein. Hom. Gloss. III S. 229). Jetzt aber ist *ἐπίορκος* zu vergleichen mit *ἐπίκηρος*, *ἐπίμομφος*, *ἐπίτιμος*, *ἐπίζηλος*, *ἐπαίτιος* u. dgl. Nach Ebel in Kuhn, Zeitschr. VI S. 204 soll *ἐπίορκος* den gerade auf den beschränkenden *ὅρκος* losgehenden und ihm entgegentretenden bedeuten.

2) Oed. Colon. v. 1764. 3) Medea v. 209.

4) Eine grofse Anzahl von Beispielen s. in Lasaulx Abh. über den Eid. Studien des klass. Alterth. S. 179 not. 13.

schliefslich noch alle andern Götter und Göttinnen zusammen[1]). — An manchen Orten war es herkömmlich oder gesetzlich, feierliche Eide bei drei Göttern zu schwören, die aber nicht immer und überall dieselben waren. In Athen z. B. schworen die Heliasten ihren Richtereid bei dem Apollon patroos, der Demeter und dem Zeus[2]). Solon hatte angeordnet bei dem Hikesios, Katharsios und Exakesterios zu schwören[3]): gewifs sind dies nicht drei verschiedene Götter, sondern nur drei verschiedene Beinamen des einen Zeus, und der Eid wurde in Processen wegen unvorsätzlichen Mordes, der Reinigung und Sühne zuliefs, von den Angeklagten geschworen. In den Blutgerichten beim Areopag scheint neben andern Göttern auch bei den Semnen oder den Eumeniden geschworen zu sein[4]). Auch finden sich gesetzlich vorgeschriebene Eide bei mehr als drei Göttern, z. B. in dem Eide der Epheben bei ihrer Wehrhaftmachung[5]), wo sieben oder sechs Gottheiten genannt werden, je nachdem man Enyalios für einen Beinamen des Ares oder, was wohl das Richtige, für einen besonderen Gott nimmt. Auch bei den Böotern wurden feierliche Eide bei drei Göttinnen geschworen, die man Praxidikä nannte: sie gehörten, wenigstens nach einigen alten Erklärern, nicht zu der Zahl der in der herkömmlichen Mythologie zu den Olympischen gezählten Gottheiten, sondern waren dem particulären Volksglauben der Böoter eigenthümlich, die sie Thelxinia, Alalkomenia und Aulis nannten und ihnen den Ogyges zum Vater gaben[6]).

Schwüre wie sie im gemeinen alltäglichen Leben, nicht bei

---

1) Z. B. *Ὀμνύω τὰν Ἑστίαν καὶ Ζᾶνα Φράτριον καὶ Ζᾶνα Δικταῖον καὶ Ἥραν καὶ Ἀθαναίαν Ὠλερίαν καὶ Ἀθαναίαν Πολιάδα καὶ Ἀθαναίαν Σαλμωνίαν καὶ Ἀπόλλωνα Πύθιον καὶ Λατὼ καὶ Ἄρτεμιν καὶ Ἄρεα καὶ Νύμφας καὶ τὸς Κύρβαντας καὶ θεὸς πάντας καὶ πάσας*: aus einem Vertrage der Gortynier u. Hierapytnier, Corp. Inscr. no. 2555. Vgl. no. 3137 u. a. Rangabé Ant. Hell. II no. 1029. Zu beachten ist, worauf auch Preuner S. 13 aufmerksam macht, dafs in allen diesen Eiden, wie auch in dem unten zu erwähnenden Ephebeneide von Dreros, die Hestia an erster Stelle genannt wird.

2) Pollux VIII, 122. Schol. Aesch. in Tim. § 144 p. 22 ed. Tur. Auf die Eidesformel bei Demosth. in Timocr. p. 716, wo statt des Apollon Poseidon genannt wird, ist kein Gewicht zu legen, weil sie sicherlich nicht echt ist. Ueber die Verwechselung beider Götternamen vgl. übrigens Meineke im Philolog. XV S. 139.

3) Dinarch. in Demosth. § 47.

4) Pollux VIII, 142. 5) S. Th. I S. 381.

6) Dionys. (Chalcid.) ap. Phot. et Suid. unt. *Πραξιδίκη*. Vgl. Pausan. IX, 33, 2.

gerichtlichen Verhandlungen oder sonstigen öffentlichen Acten vorkamen, waren natürlich an keine bestimmte Vorschrift gebunden, obgleich gewisse herkömmliche Formeln vorzugsweise in Gebrauch waren. Dergleichen sind *beim Himmel*, *beim Zeus*, *beim Herakles*, bei den Thebanern auch *beim Iolaos*, bei den Megarensern *beim Diokles*[1]), und dergleichen mehr: auch waren manche Formeln mehr bei den Männern, andere bei den Weibern üblich, wie z. B. *bei den beiden Göttinnen* (μὰ τὼ θεώ) in Athen nur von Weibern geschworen zu werden pflegte[2]). Die beiden Göttinnen sind Demeter und Kore. Gewissenhafte Leute enthielten sich aber gern aller solcher Formeln, in dem Bewufstsein, dafs man die Namen der Götter „nicht unnützlich führen" dürfe. Die Formeln, *beim Hunde*, *bei der Gans*, *bei der Platane* und dergl., deren Sokrates, Zeno und Andere sich zu bedienen pflegten, haben in der That nur die äufsere Form, nicht das Wesen des Schwurs, und sollen nichts anders bedeuten, als was sich einfach auch durch ein schlichtes *Wahrhaftig*, *bei meiner Treue* und dergleichen ausdrücken liefs[3]). Es ist eine thörichte Meinung Einiger[4]), dafs Sokrates, indem er sich solcher Formeln bediente, dadurch seine Nichtachtung gegen die Götter habe ausdrücken wollen, und dafs sie deswegen mit dazu beigetragen haben, seine Verurtheilung zu bewirken[5]). Sie waren im Gegentheil ein Beweis der Achtung vor den Göttern, und wurden als solcher auch von allen Verständigen angesehn. Denn Sokrates war nicht der einzige noch der erste, der sich ihrer bediente, und man nannte selbst den alten kretischen Gesetzgeber Rhadamanthys als denjenigen, der es empfohlen habe, statt unnützer Schwüre lieber solche unverfängliche Formeln zu gebrauchen[6]).

Dafs feierliche Eidesleistungen theils mit Spenden oder Li-

---

1) Vgl. Aristoph. Acharn. v. 782 u. 875.

2) Aristoph. Eccles. v. 155 ff. Anderswo schwuren auch Männer so, wie Hesych. unt. μὰ τὼ θεώ bezeugt.

3) Vgl. Gregor. schol. ad Hermog. in Reisk. O. G. VIII p. 925, wo sie den πραγματικοῖς ὅρκοις als ἠθικοί entgegengesetzt werden.

4) Z. B. Tertullian. Apol. c. 14. adv. nation. c. 10. Vgl. Lactant. III, 20, 15.

5) Joseph. ctr. Apion. II, 37.

6) Schol. Aristoph. Avv. v. 521. Preller's Ansicht, gr. Myth. II S. 130, es seien ursprünglich heilige Thiere oder Gewächse gewesen, bei denen man geschworen, läfst sich schwerlich begründen. Soviel ist gewifs, dafs Sokrates oder Zeno an keine Heiligkeit der Gans oder der Platane gedacht haben. Vgl. Philostr. vit. Apoll. VI, 19 extr.

bationen, theils auch mit blutigen Opfern verbunden waren, haben wir schon oben (S. 248) gesehen. Die Eidopfer heifsen ὅρκια, woher der Ausdruck ὅρκια τέμνειν sich erklärt: mit demselben Namen werden aber auch die eidlich bekräftigten Verträge und Versicherungen bezeichnet, niemals jedoch die Eide selbst, die nur ὅρκοι heifsen. Dafs die Eidopfer eine symbolische Bedeutung hatten, ist ebenfalls schon oben bemerkt worden: jetzt fügen wir hinzu, dafs bisweilen auch noch andere symbolische Handlungen damit verbunden wurden. Die Phokäer z. B., als sie sich verschworen auszuwandern, um nicht den Persern unterwürfig zu werden, versenkten einen Klumpen Eisens ins Meer, und betheuerten dabei, nicht eher in ihr Vaterland zurückkehren zu wollen, als bis dieser Klumpen wieder emporkäme, d. h. nimmermehr[1]). Eine ähnliche Form wurde angewandt bei der Bildung der athenischen Symmachie nach dem zweiten Perserkriege: es wurden Metallklumpen ins Meer geworfen[2]) und dabei, wie es scheint, die Verwünschung ausgesprochen, dafs, wer dem Bunde abtrünnig würde, ebenso zu Grunde gehen solle, wie jene Klumpen.

Erhöht wurde die Feierlichkeit des Eides auch dadurch, dafs man ihn an Altären und in geheiligten Localen ablegte, wo das Numen der Götter mehr als anderswo gegenwärtig gedacht wurde[3]). Ein solches Local war zu Pheneos in Arkadien das sogenannte Petroma bei dem Tempel der Eleusinischen Demeter, in welchem heilige Urkunden aufbewahrt wurden: deswegen galten die hier geschwornen Eide für besonders heilig[4](. In Korinth wurden die feierlichsten Eide in dem Heiligthum des Palämon oder Melikertes geschworen: man war überzeugt, dafs, wer hier falsch geschworen, ganz unfehlbar dafür gestraft werde[5]). Bei den Syrakusanern wurde der Schwörende in das Heiligthum der Thesmophoren geführt, und hier, indem das Eidopfer vollzogen ward, mit einem Purpurgewande angethan und ihm eine Fackel in die Hand gegeben[6]), Attribute der Göttin, die dadurch um so mehr zur Zeugin und Rächerin des Meineides aufgefordert werden sollte.

Endlich finden sich auch einzelne Andeutungen eines mit der Eidesleistung verbundenen Actes, den wir als ein Ordal,

---

1) Herodot. I, 165 mit Bährs Anmk. p. 324.
2) Plutarch. Aristid. c. 25. 3) S. zu Isae. p. 215.
4) Pausan. VIII, 15, 2. 5) Pausan. II, 2, 1.
6) Plutarch. Dion. c. 56.

ein unmittelbar sichtbares Gottesurtheil bezeichnen mögen. Der Schwörende nimmt eine Handlung vor, die nur unter besonderem und offenbarem Schutze der Gottheit ohne Lebensgefahr zu vollbringen möglich ist: wird sie nun ohne Schaden vollbracht, so erkennt man darin ein Zeugnifs der Gottheit, dafs der Schwörende keinen Meineid geschworen. So läfst Sophokles in der Antigone einen der Wächter, die den Leichnam des Polynikes zu bewachen hatten, die Versicherung, dafs sie an der wider Kreons Verbot erfolgten Beerdigung desselben keinen Theil hätten, mit den Worten aussprechen: „Wir waren bereit glühendes Metall in die Hände zu nehmen oder durch's Feuer zu gehen und dabei zu schwören, dafs wir die That weder selbst begangen, noch von dem Thäter wüfsten." — Das Priesterthum der Ge (der Erdgöttin) in dem Tempel am Krathis in Achaia durfte nur von solchen Frauen bekleidet werden, die sich nie mehr als Einem Manne ergeben hatten. Wenn sich also eine Frau um das Priesterthum bewarb, so mufste sie die Versicherung, dafs sie dieser Bedingung entspreche, durch Trinken von Stierblut erhärten, von dem man meinte, dafs es ihr, wenn sie nicht die Wahrheit aussage, augenblicklich den Tod bringe [1]). Auf Sicilien bei der Stadt Palike waren ein Paar Schwefelquellen den Palikengöttern geheiligt, bei denen feierliche Eide, namentlich in Rechtshändeln, geschworen wurden. Der Schwörende, der sich vorher aller Verunreinigung durch Beischlaf, Speisen und dergl. enthalten haben mufste, trat an den Rand der Quellen und berührte ihn: dann wurde ihm die Eidesformel vorgelesen, die er nachsprechen mufste: schwor er falsch, so erblindete er oder war auch augenblicklich des Todes. Nach einer Angabe soll der Eid auf ein Täfelchen geschrieben und in das Wasser geworfen sein: sagte der Schwörende die Wahrheit, so schwamm das Täfelchen oben; im entgegengesetzten Fall sank es unter, der Meineidige aber wurde von Flammen erfafst und verbrannte [2]). Diese Paliken übrigens und diese Art der Eidesleistung sind nicht eigentlich griechisch, sondern gehören den einheimischen, obgleich im Laufe der Zeit hellenisirten Sikelern an [3]). Bei Tyana, einer griechischen Stadt in Kappadocien, war

1) Pausan. VII, 25, 13.

2) Die sämmlichen Stellen s. bei Preller. ad Polemon. p. 126 bis 131. Vgl. auch dessen Röm. Myth. S. 523 und Gust. Michaelis, die Paliken u. s. w., im Programm des Vitzthumschen Geschlechtsgymn. Dresden 1856.

3) Was bei Achilles Tatius VIII, 12 von dem mit einer Art von Was-

eine heifse Quelle, Asbamaion genannt, deren Trunk den Meineidigen mit Krankheit strafte, und ihn nöthigte, seine Sünde zu gestehen[1]). In Griechenland aber war die Quelle Styx in Arkadien bei der Stadt Nonakris[2]) eine Art von Eidwasser: sein Trunk war tödtlich: nur wer dabei einen reinen Eid leistete, blieb unversehrt. So scheint es vor Alters angesehn zu sein: später mufs die Sitte, dafs Menschen bei der Styx schworen, abgekommen sein[3]), und es wird der Schwur bei der Styx nur als Göttereid erwähnt, wobei dann aber nicht die arkadische, sondern die unterirdische Styx im Reiche des Hades gemeint ist. Zeus, heifst es in der Hesiodischen Theogonie, sendet die Iris, und heifst sie ein Gefäfs mit dem Wasser der Styx angefüllt herbeibringen: davon mufs der schwörende Gott libiren, wahrscheinlich also auch wohl trinken, und wenn er falsch schwört, so ist seine Strafe, dafs er lange Zeit, eine grofse Jahresperiode lang, in todesähnliche Erstarrung verfällt, und dann, wenn er endlich aus dieser wieder erwacht ist, neun Jahre lang als Verbannter fern von der Gemeinschaft der übrigen Götter zubringen mufs.

Wie vielfach der Eid im Leben der Griechen zur Anwendung gekommen sei, haben schon die früheren Abschnitte unserer Darstellung anschaulich machen können. „Der Eid", sagt ein Redner[4]), „ist das Band, welches den Staat zusammenhält: denn dieser besteht aus drei Stücken, den Obrigkeiten, den Richtern und den Privatleuten, die Bürgschaft aber, die jeder von diesen dem Staate giebt, ist der Eid: und zwar mit Recht", setzt er hinzu: „denn die Menschen kann man täuschen, und manche bleiben wegen ihrer Verschuldungen, wenn es ihnen gelingt sie zu verbergen, fortwährend straflos; vor den Göttern aber kann der Meineidige nicht verborgen bleiben, noch ihrer Strafe entgehn, und wenn nicht ihn selbst, so trifft doch seine Kinder und sein ganzes Geschlecht sicheres Unheil". Und so finden wir denn auch von allen solchen Eiden, wie sie der Redner erwähnt, zahlreiche Beispiele. Dafs die Bamten und die Mitglieder des Rathes in Athen vereidigt wurden, haben wir

---

serprobe verbundenen Keuschheitseide der Jungfrauen zu Ephesus erzählt wird, kommt mir sehr apokryphisch vor, weswegen ich es hier nicht näher besprochen habe.

1) Philostr. vit. Apoll. I, 6. 2) Pausan. VIII, 18, 4.

3) Aus Herodot. VI, 74 ist das Gegentheil nicht zu schliefsen.

4) Lycurg. in Leocr. § 79.

oben gesehen[1]), und Niemand kann zweifeln, dafs es in allen andern Staaten ebenso gewesen sei. In Sparta schworen die Könige nicht nur bei ihrem Regierungsantritt, sondern sie und die Ephoren sollen sich sogar monatlich einen Eid geleistet haben, die einen, dafs sie den Gesetzen gemäfs regieren wollten, die andern, dafs ihnen dann ihr Königthum ungemindert bleiben, sollte[2]). Auch eines ähnlichen Eides der Könige und des Volkes in Epirus ist früher gedacht worden[3]). Dafs ferner die Richter, wie zu Athen[4]), so auch anderswo überall vereidigt worden, versteht sich auch ohne ausdrückliche Zeugnisse von selbst. Dasselbe gilt von den Preisrichtern bei den verschiedenen Agonen[5]), wie von den Hellanodiken zu Olympia, wo auch die Kämpfer, zum Theil auch ihre Angehörigen und Lehrer, und ebenso diejenigen, welchen die Prüfung der als Kämpfer auftretenden Knaben und der Rennpferde oblag, vereidigt wurden[6]). — Bürgereide kennen wir ebenfalls nicht blofs von Athen, wo die Epheben bei ihrer Wehrhaftmachung im Heiligthum der Agraulos den früher von uns mitgetheilten Eid leisteten[7]), sondern auch aus andern Staaten wie denn vor Kurzem ein solcher durch eine Inschrift von der kretischen Stadt Dreros bekannt geworden ist[8]), und nach Xenophon war es in allen Staaten üblich, dafs die Bürger sich eidlich zur Eintracht und zum Gehorsam gegen die Gesetze verpflichteten[9]). Auch daran dürfen wir nur erinnern, dafs die Einschreibung der Kinder in die Phratrie des Vaters nicht anders erfolgte, als nachdem der Vater

1) Th. I S. 434 u. 396. Der Platz, wo die Eide geleistet wurden, wird öfters πρὸς τῷ λίθῳ ἐν τῇ ἀγορᾷ genannt, wofür sich auch als Variante βωμός findet. Es war ein Altar, an welchem das Eidopfer dargebracht, und auf welchen die Opferstücke gelegt wurden: ἐφ' οὗ τὰ τόμια. Jul. Pollux VIII, 86 nach Th. Bergks sicherer Verbesserung. Vgl. Harpocr. u. d. W. u. d. Ausl.

2) Th. I S. 253 f. 3) Ebend. S. 126. 4) Ebend. S. 504.

5) Plutarch. Cim. c. 8. 6) Pausan. V, 24, 9. 10.

7) Th. I S. 380.

8) Zuerst in einer athenischen Zeitschrift bekannt gemacht, dann von C. F. Hermann mitgetheilt und erläutert im Philologus Jahrg. IX S. 694 ff. Es leisten den Eid die ἀγελαῖοι d. h. die in Agelen vereinigten Epheben, die auch ἀγελαστοί hiefsen (S. Th. I S. 320) vor ihrer Wehrhaftmachung. Besonders herauszuheben ist, dafs geschworen wird, den Lyttiern feindlich zu sein u. ihnen auf alle Weise Schaden zu thun: sodann dafs die Kosmen, wenn sie es versäumen, denselben Eid von den Agelen leisten zu lassen, nach Ablauf ihres Amtsjahres beim Rathe angezeigt, und von diesem jeder in eine Strafe von 500 Stateren genommen werden soll.

9) Xenoph. Memor. IV, 4, 16.

ihre legitime Geburt eidlich versichert hatte, was ohne Zweifel nicht blofs in Athen sondern auch anderswo so gehalten sein wird. — Ganz besonders und über die Mafsen zahlreich waren die gerichtlichen Eide, welche die Procefsordnung in Athen theils vorschrieb theils gestattete. Gleich beim Beginn des Processes wurde der Kläger auf seine Klage, der Beklagte auf seine Einrede vereidigt, und bei den Blutgerichten war dies mit einem Eidopfer verbunden. Zeugnisse wurden zwar nicht immer, aber doch häufig eidlich abgelegt, und abgelehnt werden konnte ein Zeugnifs, zu dem Einer aufgefordert war, nur durch eine Exomosie, d. h. durch die eidliche Versicherung, keine Kenntnifs von der Sache zu haben. Sodann stand es den Parteien frei, sich gegenseitig zum Beweise streitiger Punkte einen Eid zuzuschieben. Auch zu Fristgesuchen bedurfte es einer eidlichen Motivirung (ὑπωμοσία), der dann aber von der Gegenpartei ein Widerspruch ebenfalls eidlich entgegengesetzt werden konnte (ἀνθυπωμοσία). Endlich in dem Gerichtshof beim Palladium, wo über unvorsätzlichen Todtschlag gerichtet wurde, mufste der losgesprochene Angeklagte einen feierlichen Eid darauf ablegen, dafs die Richter gerecht geurtheilt hätten und nicht durch Unwahrheit von ihm getäuscht worden seien[1]). Von den Procefsordnungen anderer Staaten ist uns zu wenig bekannt: nur von Kreta sagt Plato[2]), dafs dort Rhadamanthys angeordnet habe, es sollten alle Streitigkeiten durch Eide der Streitenden entschieden werden. Wie lange sich aber diese Anordnung erhalten haben möge, ist nicht zu erkennen. — Dafs Eide bei Abschliefsung von Verträgen zwischen verschiedenen Staaten und bei Waffenstillständen im Kriege geleistet wurden, versteht sich von selbst und braucht nicht mit Beispielen belegt zu werden.

Fragen wir nun, mit welcher Gewissenhaftigkeit und Treue diese vielfältigen Eide abgelegt und erfüllt wurden, so kann die Antwort darauf, wenigstens für die uns genauer bekannten Zeiten, nicht sehr günstig lauten. Wenn auch die bei den Römern sprichwörtlich gewordene graeca fides als gleichbedeutend mit Treulosigkeit nur von den schon entarteten Griechen gilt, mit denen die Römer es zu thun hatten, und Cicero's Ausspruch[3]), die Griechen hätten niemals Treu und Glauben gekannt, in dieser Allgemeinheit nicht als Zeugnifs gelten darf, so fehlt es doch

---

1) Aeschin. de f. leg. § 87 p. 264. 2) Legg. XII, 4 p. 948.
3) Or. pr. Flacco c. 4, 9.

auch unter den Griechen der besten Zeiten selbst nicht an vielfachen Klagen über den grofsen Leichtsinn, mit welchem Eide geleistet und gebrochen wurden[1]). Plato will deswegen aus seinem Musterstaate die Eide bei Processen ganz verbannt wissen: sie gewährten, sagt er[2]), keine Sicherheit, weil die Schwörenden entweder gar nicht an die Götter glaubten, oder der Meinung wären, dafs sie sich nicht um die menschlichen Angelegenheiten bekümmerten, oder endlich, dafs es nicht gar schwer sei, ihren Zorn durch Gaben und Opfer zu versöhnen und die verdiente Strafe abzukaufen. Lysander's Wort[3]), Knaben müsse man mit Würfeln, Männer mit Eiden betrügen, sprach nicht blofs seinen eignen Sinn, sondern den der Meisten aus, wenn sie sich auch nicht so offen dazu bekannten. Nur bei den Athenern, die in so vieler Hinsicht als die edelsten unter den Griechen zu preisen sind, scheint auch in diesem Punkte das Bessere überwogen zu haben: Athenische Treue, Athenisches Zeugnifs galten vor andern als zuverlässig[4]). — Von gesetzlicher Bestrafung des Meineides findet sich weder bei diesen noch sonstwo in Griechenland eine sichere Spur[5]). Es gab nirgends eine *γραφὴ ἐπιορκίας*. Die Klage wegen falschen Zeugnisses (*δ. ψευδομαρτυριῶν*) ging nur auf Ersatz für den Schaden, den Einer durch falsches Zeugnifs einem Andern zugefügt hatte[6]): die Strafe des Meineides als solchen überliefs man den

1) Vgl. d. Stellen bei Lasaulx üb. den Eid S. 200f.

2) Legg. a. a. O.

3) Plutarch. Lysand. c. 8. Apophth. Lac. Lys. no. 4.

4) Diogenian. II, 80. III, 11. Suid. s. v. *ἀττικὴ πίστις*.

5) Lasaulx p. 199 meint zwar, der Meineid sei mit Atimie bestraft worden; aber die dafür angef. Stelle, R. g. Neära p. 1348 § 10 beweist das nicht. Es heifst dort blofs von Einem, der eine falche Anklage wegen Mordes angestellt hatte und damit durchgefallen war, er habe sich dadurch einen schlechten Namen als Meineidiger gemacht: *ἀπῆλθεν ἐπιωρκηκὼς καὶ δόξας πονηρὸς εἶναι*. Von Atimie, d. h. Entziehung der bürgerlichen Ehrenrechte, ist gar keine Rede. Auch in der Rhetorik an Alex. c. 17 heifst es nur: *οὐδεὶς ἂν ἐπιορκεῖν βούλοιτο φοβούμενος τήν τε παρὰ τῶν θεῶν τιμωρίαν καὶ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις αἰσχύνην*. Wie bei Cicero de legg. II, 22: periurii poena divina exitium, humana dedecus.

6) Müller, Prolegg. z. Mythol. S. 414 vermuthet, dafs das, was bei dem sog. Heraclid. Pont. de reb. publ. no. 15 von den Lykiern gesagt wird, *πωλοῦσι τοὺς ψευδομάρτυρας καὶ τὰς οὐσίας αὐτῶν δημεύουσιν*, vor Zeiten auch auf Kreta gegolten habe. Diese Vermuthung beruht aber auf einer sehr unsichern Combination, und am wenigsten wird sie durch das oben aus Plato erwähnte angebliche Gesetz des Rhadamanthys gestützt, indem dieser die Parteien selbst, nicht Zeugen, soll haben schwören lassen.

Göttern; der Satz des Römischen Rechtsbuches: *iuris iurandi contempta religio satis deum ultorem habet*, galt auch in Griechenland, und schon bei Homer sehn wir, dafs der Meineidige in der Unterwelt büfsen mufs [1]).

10. Die Mantik.

Zu den Dingen, um welche der Mensch die Gottheit anruft, gehört ganz besonders auch die Offenbarung über Verborgenes, dessen Kunde ihm wünschenswürdig scheint, was er aber aus eigner Kraft zu erkunden unfähig ist. Wir dürfen solches Verlangen nicht unbedingt schelten, als aus vorwitziger Begierde nach Enthüllungen über die Zukunft entsprungen, sondern wir müssen anerkennen, dafs es auch auf einem wahren Bedürfnifs beruhen könne. Wie oft fühlt nicht der Mensch in wichtigen Angelegenheiten sich rathlos! Er soll einen Entschlufs fassen in Dingen, von denen sein Wohl oder Wehe abhängt, es stehen ihm mehrere Wege zum Handeln offen, und er weifs nicht, welcher der beste sei, weifs nicht, ob dieses oder jenes zu thun oder zu lassen ihm ersprießlicher sein werde, ob er bei dem einen oder bei dem andern sich der Billigung und des Segens der Gottheit zu getrösten, oder ihre Mifsbilligung zu besorgen habe. Eine höhere Entscheidung, die solcher Ungewifsheit ein Ende mache, erbittet er als eine Wohlthat von den Göttern. In diesem Sinne sagt ein Alter [2]): „Apollon, der Gott, an den man sich vorzugsweise um Offenbarungen wendet, hat das Amt, den Zweifeln und Ungewifsheiten im Leben abzuhelfen und sie zu lösen, indem er den Fragenden den Willen der Götter offenbart.“ Dieser Sinn liegt auch in dem von solchen Offenbarungen gebräuchlichen Ausdruck θεμιστεύειν: denn θέμιστες sind die göttlichen Rathschlüsse und Anordnungen, denen gemäfs zu handeln dem Menschen zum Heil, ihnen entgegen zu handeln ihm zum Unheil gereicht. „Zeus,“ sagt ein Dichter [3]), „hat den Apollon nach Delphi gesandt, um hier den Hellenen das Rechte und die göttlichen Satzungen zu verkündigen“; und die Seher werden darum θεμίστων μάντιες genannt [4]). So läfst es

1) Il. III, 278. XIX, 260. Vgl. Bd. I S. 70.

2) Plutarch. de *Eἰ* ap. Delph. c. 1.

3) Alcaeus bei Himer. or. XIV, 10. Matthiae, Alc. fragm. p. 23.

4) In einem Pindarischen Verse bei dem Schol. zu Pyth. IV, 4: Δελφοὶ θεμίστων μάντιες Ἀπολλωνίδαι. Vgl. Hom. Od. XVI, 403. H. in Apoll. Pyth. 75. 115.

sich begreifen, dafs auch verständige Männer, wie Sokrates und ähnliche, in dem Bewufstsein menschlicher Kurzsichtigkeit und Rathlosigkeit, sich bei jedem wichtigen Vorhaben durch Befragung der Götter eine Belehrung zu verschaffen wünschten, was sie zu thun oder zu lassen hätten, um sich eines guten Ausganges getrösten zu dürfen[1]).

Ein zweiter Grund des Verlangens nach göttlicher Offenbarung beruht auf dem Glauben, dafs unglückliche Ereignisse, wie Mifswachs, Hungersnoth, Seuchen und dergl. als Wirkungen des Zornes der Götter anzusehen seien. Wenn man nun aber ungewifs darüber war, welcher Götter Zorn und wodurch man ihn verwirkt habe, und was man thun müsse, um ihn zu versöhnen, so lag es auch hier am nächsten, dafs man sich deswegen an die Götter selbst wandte, um von ihnen darüber Belehrung zu erlangen. Als ein Beispiel dieser Art kann dienen, was gleich zu Anfang der Ilias über die Seuche gesagt ist, mit welcher der Zorn Apollons das Heer der Achäer heimsucht, und die den Achilleus zu dem Rathe veranlafst, einen Seher, Priester oder Traumdeuter zu befragen, durch dessen Mund die Götter die Ursache des Zornes offenbaren möchten. — Sehr ähnlich ist es, wenn bei schweren Krankheiten, wo menschliche Hülfe nicht ausreicht, man sich um Rath und Heilung an die Götter wendet, und überhaupt, wo man Abhülfe eines Mifsgeschicks, Erlangung eines Gutes wünscht, aber die Mittel und Wege dazu nicht weifs, deswegen die Götter angeht, auf dafs sie sie offenbaren, oder dafs man wenigstens erfahre, ob man hoffen dürfe zu erlangen was man wünsche, oder ob man die Hoffnung aufgeben müsse. — Endlich oft hängt die Entscheidung, wie man sich zu verhalten habe, von der Kenntnifs gewisser unbekannter Verhältnisse ab, über die man von den Menschen keine Auskunft erwartet oder erwarten kann, und deswegen die Götter um Aufklärung bittet, wie z. B. die Dichter den Oedipus sich wegen seiner unbekannten Herkunft um Belehrung an den Apollon wenden lassen.

Solche Ungewifsheiten und Zweifel also, durch welche der Mensch in seinem Handeln unsicher und rathlos wird, und ohne deren Lösung und Aufklärung er zu keinem festen und zuversichtlichen Entschlufs zu kommen vermag, sind die eigentlichen

1) Vgl. Xenoph. Memor. I, 1, 6. Anab. III, 1, 5. Cic. de divin. I, 45, 122.

und unverwerflichen Ursachen, die den Wunsch nach göttlicher Belehrung und Zurechtweisung hervorrufen; und aus dem Wunsche entspringt dann auch der Glaube, dafs die Götter, die man ja als menschenfreundlich und wohlwollend denkt, auch wohl geneigt sein werden, den Menschen dergleichen Offenbarungen auf ihre Bitte zu gewähren, ja auch wohl ohne ihre Bitte aus eigener Huld sie ihnen zukommen zu lassen. In diesem Sinne konnte Plato die Mantik ein Band des freundlichen Verhaltens der Götter zu den Menschen nennen [1]), und so haben denn auch die Stoiker den Glauben an die Mantik begründet und gerechtfertigt [2]). Wenn es Götter giebt, sagten sie, und dennoch keine Offenbarungen von ihnen an die Menschen ertheilt werden sollten, so könnte der Grund nur entweder darin liegen, dafs sie den Menschen nicht wohlwollten, oder dafs sie nicht vermögend wären, das Verborgene oder Zukünftige zu erkennen, oder dafs sie die Belehrung über dergleichen nicht als erspriefslich für die Menschen ansähen, oder dafs sie es unter ihrer Würde hielten, den Menschen dergleichen mitzutheilen, oder endlich dafs sie keine Mittel hätten, es ihnen zu offenbaren. Von allen diesen Annahmen ist aber keine einzige zuzugestehen. Denn die Götter sind wohlwollend gegen die Menschen gesinnt, sie kennen die den Menschen verborgenen Dinge, es liegt im Interesse der Menschen, Belehrung darüber zu erhalten, es ist der Würde der Götter durchaus entsprechend, sich auch durch solche Belehrung den Menschen wohlthätig zu erweisen, und endlich es kann ihnen auch nicht an Mitteln fehlen, sie den Menschen zukommen zu lassen. — So etwa argumentirten die Stoiker, und es ist nicht zu bezweifeln, dafs der allgemeine Glaube des Volkes damit vollkommen übereinstimmte. Aber ebensowenig ist es zu verwundern, dafs, wenn einmal der Glaube an die Mantik Wurzel gefafst hatte, nun auch neben jenen unverwerflichen und anerkennungswürdigen Motiven bald andere unwürdige und verwerfliche sich geltend machten, und manche sich erdreisteten, von den Göttern Offenbarungen auch über solche Dinge zu verlangen, deren Kunde keineswegs als ein wahres und wirkliches Bedürfnifs zur Abhülfe menschlicher Kurzsichtigkeit und Rathlosigkeit angesehen werden konnte, sondern wobei es lediglich auf Befriedigung einer vorwitzigen Kuriosität abgesehen

---

1) Plat. Symp. p. 188 C. φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργός.
2) Cic. de divin. I, 38, 82. II, 49, 101. Vgl. C. Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiker über Mantik u. Dämonen. Berlin 1860.

war[1]). Und eben daraus entstand denn auch eine Menge von frivolen und lächerlichen oder strafbaren Künsten, durch die man sich einbildete, von den Göttern Offenbarungen erlangen zu können.

Die Alten unterscheiden zweierlei Arten der Mantik, die natürliche oder kunstlose, und die kunstmäfsige[2]). Eine kunstlose Mantik ist es, wenn dem Menschen die Offenbarungen der Gottheit entweder im Traumgesichte zukommen, oder auch im Wachen seine Seele auf gewisse Weise erleuchtet, ein erhöhtes Seelenvermögen, eine Ekstasis in ihm hervorgerufen wird, wodurch er im Stande ist, das den Andern Verborgene mehr oder weniger deutlich zu erkennen und die Offenbarung der Gottheit zu vernehmen. Die kunstmäfsige Mantik dagegen besteht in der Beobachtung und Deutung gewisser Zeichen, durch welche die Götter den Menschen Winke und Bescheide über das, was sie wissen sollen, zu ertheilen pflegen. Welche von beiden Arten als die ältere anzusehen sei, vermögen wir nicht zu entscheiden: in den Zeiten, von denen es überhaupt Geschichte giebt, sehen wir beide, sowohl bei den Griechen als bei den Barbaren, neben einander bestehen. Der griechische Name, mit welchem der Wahrsager oder Seher bezeichnet wird, *μάντις*, deutet, seiner wahrscheinlichsten Ableitung nach, von *μαίνεσθαι*[3]), auf die erhöhte Seelenstimmung, die den Menschen fähig macht, die Eingebungen der Gottheit zu vernehmen. Der Mantis indessen weissagt nicht blofs in Folge momentaner Erregung aus unmittelbarer Eingebung, sondern er weifs auch die mancherlei Zeichen, welche die Götter gewähren, sicherer zu erkennen und zu deuten als Andere, wobei es denn nicht immer leicht zu entscheiden ist, ob diese Erkenntnifs die Wirkung einer augenblicklichen Eingebung, eines geweckten Scharfsinnes ist, der sich auch als göttliche Begabung und Erleuchtung ansehen läfst, oder ob sie auf überlieferten und gelernten Regeln beruht, also der künstlichen Mantik angehört. Was uns die Dichter von berühmten Sehern der mythischen Zeit berich-

---

1) Vgl. Plutarch. def. orac. c. 7. Athenae. V, 60 p. 219.

2) Plutarch. (od. vielmehr Porphyrius) de vit. Hom. c. 212: *τῆς μαντικῆς — τὸ μὲν τεχνικόν φασιν εἶναι οἱ Στωϊκοί, — τὸ δὲ, ἄτεχνον καὶ ἀδίδακτον*. Vgl. Cic. l. l. c. 18, 34.

3) Platon. Phaedr. p. 244 C. u. d. Anmk. v. Ast p. 279. Eurip. Bacch. v. 299. Vgl. Davis. Cic. d. divin. I, 1. Curtius gr. Etym. I S. 429. Welcker Götterl. II S. 10. Ueber den Unterschied zwischen *μάντις* und *προφήτης* s. Plat. Timae. p. 72 B. mit Stallb. Anm.

ten[1]), läfst uns diese bald als solche erkennen, die von göttlicher Begeisterung ergriffen (*ἔνθεοι, ἐνθουσιῶντες*) und gleichsam über ihr eigenes Selbst hinausgehoben, also in ekstatischem Zustande, aussprechen was der Gott ihnen offenbart, wie Kassandra oder Bakis und die Sibyllen, bald aber als kunstverständige Zeichendeuter, wie Tiresias, den sein Name (von *τέρας, τεῖρας*) schon als solchen bezeichnet: ja Apollon selbst, der Weissagegott, heifst dem Pindar[2]) ein Deuter der von Zeus gesendeten Zeichen. Und so wollen denn auch wir unsere Darstellung der verschiedenen Arten der Mantik mit der Zeichendeutung beginnen.

Die bedeutungsvollen Zeichen, deren allgemeiner Name *τέρας* ist, sind entweder erbetene, oder von den Göttern aus eigener Bewegung den Menschen ohne ihre Bitte gegebene Winke und Andeutungen. Wir baten die Gottheit uns ein Zeichen zu geben, sagt Nestor[3]), als er berichtet, wie die Griechen bei der Abfahrt von Troia unschlüssig waren, welchen Weg sie einschlagen sollten: und sie gab uns eines. Welcher Art dies gewesen sei, wird nicht angegeben. Es läfst sich übrigens wohl denken, dafs bisweilen der Bittende selbst den Gegenstand angab, an welchem ihm das Zeichen gegeben werden sollte, und nun die Gottheit bat, ihm dadurch, dafs sie dies oder jenes an dem Gegenstande geschehen liefs, die gewünschte Andeutung zu geben. Vorzüglich aber waren es die Vögel, von denen man meinte, dafs die Götter durch sie den Menschen Zeichen zu geben geneigt seien: und so haben wir denn zunächst von der Vögelschau (Oionistik oder Oionoskopie) zu reden.

Die Vögel verkehren in den Lüften, erheben sich zu den Höhen des Himmels, nahen sich den oberen Räumen, in denen man sich die Gottheit als in ihrem eigentlichen Wohnsitz waltend denkt[4]), und sie erscheinen deswegen vor andern geeignet, auch als Boten der Götter zu dienen[5]), sei es dafs der Mensch ein Zeichen von diesen erbittet, sei es dafs sie es ihm auch un-

---

1) Ueber Homer s. Th. I S. 67 f.

2) Olymp. VIII, 41 (53).

3) Hom. Od. III, 173. Ein Beispiel von erbetenem Zeichen auch Il. XXIV, 392. 310.

4) Daher heifsen z. B. die Geier *μέτοικοι* (oder *μετανάσται* Opusc. IV p. 157) der Götter, bei Aeschylus Agam. v. 58, nach der einzig richtigen Erklärung.

5) *Τοὺς θεῶν ἀγγέλλοντας φήμας θνατοῖς* nennt sie Ion bei Euripides Ion v. 183.

erbeten geben wollen. Erbeten wird das Zeichen von dem Vogelschauer, nachdem er sich auf einen zur Umschau passenden Platz[1]) begeben, wo er nun abwartet, welche Vögel ihm, und auf welcher Seite sie erscheinen. Die rechte Seite galt für die glückliche, die linke für die unglückliche, und die Stellung des Vogelschauers scheint in der Regel mit dem Gesichte nach Norden gerichtet gewesen zu sein, so dafs ihm die Morgenseite zur Rechten, die Abendseite zur Linken war[2]). Indessen ist dies nicht ganz sicher. Es ist auch möglich, theils dafs gar keine Rücksicht auf die Himmelsgegend genommen sei, sondern ohne Unterschied was dem Schauenden rechts erschien, mochte es östlich oder westlich, südlich oder nördlich sein, für glücklich, was ihm links erschien für unglücklich gegolten habe, theils aber auch, dafs rechts oder links in Beziehung, nicht auf den Schauenden, sondern auf die Sonne zu denken sei, so dafs die rechts von dieser erscheinenden Vögel als glückverheifsende, die links von ihr erscheinenden als unglückverkündende betrachtet wurden[3]), und es ist wohl anzunehmen, dafs, sowie überhaupt in dem ganzen Religionswesen der Griechen wenig systematische Einheit war, sondern die mannichfaltigsten Ansichten neben einander bestanden, so auch die Oionistik hier so dort anders betrieben worden sei. — Wurden nun aber einmal die Vögel als die geeignetsten Träger und Boten göttlicher Anzeichen betrachtet, so ist es leicht erklärlich, dafs sie dies nicht blofs dann zu sein schienen, wenn man die Götter um Zeichen gebeten hatte, sondern dafs auch ohne dies ihre Erscheinung unter gewissen Umständen nicht als gleichgültig sondern als vorbedeutend angesehen wurde. Ebenso erklärt es sich leicht, dafs man nun eine Menge von speciellen Bestimmungen erfand, theils in Hinsicht auf die Arten der Vögel[4]), theils in Hinsicht auf die Art ihrer Erscheinung, und dafs man nicht blofs ihren Flug, sondern auch ihre Stimmen und ihr sonstiges Verhalten und Gehaben als bedeutungsvoll ansah[5]). Für vorzugsweise bedeu-

---

1) *Οἰωνιστήριον.* Dionys. Hal. A. R. I, 86. *Οἰωνοσκοπεῖον.* Pausan. IX, 16, 1. *θῶκος ὀρνιθοσκόπος.* Soph. Antig. v. 1012.

2) Vgl. Nitzsch zur Odyssee I S. 92.

3) Vgl. Davis. ad Cic. de divin. II, 39, 82. Artemidor. Onirocr. II, 36.

4) Einige Angaben über verschiedene Arten von Vögeln guter oder übler Vorbedeutung aus Boios Ornithogonie giebt Anton. Lib. in den Metamorph. p. 207. 219. 221 ed. Westerm.

5) Vgl. Aeschyl. Prometh. v. 480.

tend galten die am höchsten und nicht in grofser Zahl sondern nur einzeln fliegenden Raubvögel, die eben weil sie nur einzeln erscheinen pflegen auch ihren Namen *οἰωνοί*, von *οἶος*, haben [1]), der dann aber als allgemeine Benennung für alle bedeutsamen Vögel, ja, ebenso wie *ὄρνις*, auch für andere Gattungen von Vorzeichen gebraucht wird [2]). Der Adler, der vollkommenste oder der König der Vögel, ist auch des Götterkönigs schicksalverkündender Bote. Als Priamus sich auf den Weg macht zum Achilleus, um Hectors Leichnam von ihm zu erbitten, so ruft er den Zeus an: „Sende mir einen Schicksalsvogel, einen schnellen Boten, den der Dir der liebste der Vögel und dessen Kraft am gröfsten ist, rechter Hand, damit ich ihn sehe und Vertrauen gewinne, mich zu den Schiffen der Danaer zu begeben". Und Zeus erhört die Bitte, und läfst ihm einen Adler zur Rechten erscheinen [3]). Einen Reiher sendet Athene zur rechten Hand dem Odysseus und Diomedes als ein günstiges Zeichen bei ihrem nächtlichen Spähergange ins troische Lager [4]). Anderswo werden Habicht, Falke, Geier am häufigsten erwähnt: dem letztern wird von Grammatikern der Name *οἰωνός* vorzugsweise zugeschrieben [5]). Alle diese geben theils durch ihre blofse Escheinung auf dieser oder jener Seite ein bedeutsames Zeichen, theils aber durch die besondere Situation, in der sie erscheinen, wie z. B. ein Adler, der, ein Hirchkalb in den Klauen tragend, über dem Lager der Griechen schwebt, und seine Beute am Altar fallen läfst, als ein heilvolles Zeichen gedeutet wird [6]), wogegen ein Adler im Kampf mit einer Schlange, von der er an Hals und Brust verwundet und gezwungen wird sie fallen zu lassen, dem Hector, als er das Lager der Griechen angreift, Unglück bedeutet [7]). Andere, wie Raben, Krähen, Strandläufer [8]), geben vorzüglich durch ihre Stimme Zeichen, und hierauf bezieht sich, was die Mythen von alten Sehern wie Mopsos und Melampus erzählen, dafs sie die Stimmen der Vögel verstanden

---

1) So meinten wenigstens die Alten. Eine andere Etymologie empfiehlt Curtius gr. Et. I S. 359, von dem Stamm *ὀϝι*=avi, mit amplificativem Suffix.

2) Arist. Av. v. 719. Vgl. Il. XII, 243. Herod. IX, 91. Eurip. Or. v. 776. Xenoph. Anab. III, 2, 5 u. viele Andre.

3) Hom. Il. XXIV, 310 ff. 4) Il. X, 274.

5) Etymol. M. p. 619, 39. 6) Il. VIII, 247.

7) Il. XII, 200. Mehr Beispiele dieser Art s. Od. II, 150. XIV, 160. XV, 526. Aeschyl. Pers. v. 207. Agam. v. 110 ff. Herodot. III, 76.

8) Diesen nennt Plutarch. de Pyth. or. c. 22.

haben[1]). Vom Tiresias gebraucht Aeschylus[2]) den Ausdruck οἰωνῶν βοτήρ, der Nährer von Weissagevögeln, der auf die sonst freilich durch nichts bestätigte Vermuthung führen könnte, dafs man auch Vögel zum Zweck der Zeichendeutung unterhalten habe, um sie vorkommenden Falls zur Hand zu haben, wie bei den Römern die Hühner der Pullarii[3]).

Nächst den Vögeln gelten besonders die mancherlei meteorischen Erscheinungen als gottgesandte Zeichen, διοσημίαι, und auch dieser Glaube ist leicht erklärlich. Ein Donnerschlag, ein Blitzstrahl zur rechten oder linken Hand beim Beginn eines Vorhabens erregt Hoffnung guten Gelingens oder Besorgnifs des Mifslingens. Die athenischen Pythaisten, wenn sie zum Delphischen Orakel zu gehen hatten, schauten von ihrem Standpunkt am Altar des Zeus Astrapaios nach der Gegend von Harma am Berge Parnes, und warteten auf einen Blitz als Zeichen dafs sie sich auf den Weg machen sollten[4]). Die spartanischen Ephoren beobachteten zu bestimmten Zeiten in einer klaren und mondscheinlosen Nacht den Himmel, und wenn sich eine Sternschnuppe zeigte, galt dies als ein Zeichen des Mifsfallens der Götter über irgend einen Fehltritt der Könige, die deswegen einstweilen suspendirt wurden, bis das Delphische Orakel weiter über sie entschied[5]). Sonnen- und Mondfinsternisse, Kometen und dgl. gehören zu den schreckenerregenden Vorzeichen, Prodigien, von denen unten mehr zu sagen sein wird. — Dagegen die Weissagung aus den Gestirnen, Verkündigung der Lebensschicksale aus der Constellation der Geburtstunde, Bestimmung glücklicher und unglücklicher Tage je nachdem die Sterne so oder anders ständen, kurz Alles was zur astrologischen Mantik gehört, war den Griechen in ihrer Blüthezeit so gut als gänzlich unbekannt. Herodot (II, 82) erwähnt als etwas Fremdes die

---

1) Vgl. Opusc. ac. II p. 351. 2) Sept. ctr. Theb. v. 24.

3) Nach Bursian im Litt. Centralbl. 1860 S. 274 soll βοτήρ nur in uneigentlichem Sinne gesagt sein, und der Ausdruck nichts weiter bedeuten, als dafs sich im ὀρνιθοσκοπεῖον des Tiresias die Vögel um ihn wie eine Heerde um den Hirten sammeln. Was lockt sie aber sich zu sammeln? Doch wohl Futter, was ihnen hingeworfen wird, wie vom Melampus bei Apollod. I, 9, 12, 5. — Was Spanheim zu Callimach. lavacr. Pallad. v. 123 p. 703 Ern. angiebt, es seien in Athen Vögel zum Zweck der Zeichendeutung im Prytaneum gefüttert, beruht nur auf einer mifsverstandenen Stelle bei dem Schol. zu Aristoph. Wolk. v. 338.

4) Strab. IX p. 494. Eustath. zu Il. II, 499. Ueber die Stelle des Altars oder der ἐσχάρα des Z. A. s. Göttling, ges. Abhdl. S. 113.

5) S. Th. I S. 254.

ägyptische Lehre, dafs jeder Monatstag unter dem Einflufs seines bestimmten Gottes stehe, und dafs es von dem Geburtstage eines Jeden abhänge, wie er geartet sein, was für Schicksale er erleben und wie er sterben werde. Einige griechische Dichter, fügt er hinzu, haben von diesen Ansichten Gebrauch gemacht. Es finden sich aber davon nur wenige und schwache Andeutungen[1]). Die Hesiodischen Hauslehren haben zwar einen Anhang von günstigen und ungünstigen Tagen, aber ohne alle Beziehung auf die Gestirne. Die Orphischen Gedichte, in denen astrologische Sätze vorgetragen wurden, gehörten einer späteren Zeit an, und wenn sie auch, oder einige von ihnen, vor Alexanders d. Gr. Zeit geschrieben sein mögen, — was sich weder beweisen noch widerlegen läfst, — so gewann doch die Lehre keine Verbreitung. Was von dem Einflufs der Gestirne auf die Witterung, und somit auf die Geschäfte des Landbaues und der Schifffahrt gelehrt wurde, wie es Aratus in seinen Diosemien zusammengestellt hat, ist weit entfernt von astrologischer Weissagung. Diese soll zuerst Berosus, ein babylonischer Priester, zur Zeit Alexanders des Grofsen in Griechenland geübt und durch seine Vorhersagungen so grofses Ansehen gewonnen haben, dafs die Athener ihm in einem ihrer Gymnasien eine Statue mit vergoldeter Zunge setzten[2]). Seitdem gab es zwar manche Gläubige, selbst unter den Philosophen; Andere dagegen bekämpften diese Afterweisheit[3]), und zum Gegenstande des religiösen Volksglaubens ist sie niemals geworden.

Wahrscheinlich fremden Ursprungs war auch die Hieroskopie oder Zeichendeutung aus den Eingeweiden geopferter Thiere. Denn sosehr diese auch in der geschichtlichen Zeit getrieben wurde, so findet sich doch in den Homerischen Gedichten noch keine Spur davon, obwohl es nicht an Andeutungen fehlt, dafs man auch bei den Opfern auf bedeutsame Zeichen geachtet habe, weswegen den Priester und Opferer neben andern Sehern als Leute genannt werden, bei denen man sich Raths er-

---

1) S. Lobeck. Agl. p. 426. 7. — Der Hymnus auf Ares, unter den homerischen no. VIII, deutet allerdings auf astrologischen Glauben an Einflufs der Planeten, deren jeder einen Gott zum Vorsteher habe; aber der Hymnus trägt unverkennbar den Charakter der angeblich orphischen an sich, und ist wohl ein Product ziemlich später Zeit. — Astrologische Orakelsprüche aus Porphyrius kann man bei Eusebius finden, Pr. eu. VI, 1.

2) Plin. H. N. VII, 37. Vitruv. IX, 4 (2) p. 247 Schn.

3) Cic. de divin. II, 42 ff.

holen könne[1]). Aber diese Zeichen waren von anderer Art, und gehören vorzugsweise wohl unter die Kategorie der Empyromantie, worüber wir nachher Einiges zu sagen haben werden. Wie alt die Eingeweideschau bei den Griechen gewesen, und von woher sie ihnen zugekommen sein möge, ist mit Sicherheit nicht zu ermitteln. Beim Aeschylus[2]) rühmt Prometheus sich, die Menschen darüber belehrt zu haben: ein Beweis, dafs Aeschylus wenigstens sie für uralt und von jeher geübt ansah. Andere nannten den Delphos, Sohn des Poseidon und Eponymos von Delphi, als ihren Erfinder[3]), und man könnte darauf die Vermuthung gründen, dafs ihre Verbreitung in Griechenland vorzugsweise von Delphi aus und durch die Auctorität des dortigen Orakels vermittelt worden sei: nach Delphi aber dürfte sie durch die Ionier gekommen sein, da Poseidon, der Vater des Delphos, wohl auf diesen Stamm hindeuten möchte. Aus dem Umstande, dafs die griechische Hieroskopie im Wesentlichen mit der etruscischen übereinstimmt, haben Einige geschlossen[4]), dafs die Griechen sie von den Etruskern gelernt haben: ein Schlufs, der mir nicht bündig zu sein scheint. Denn es ist sehr wohl möglich, dafs beide, Griechen und Etrusker, ihre Belehrung aus derselben Quelle geschöpft haben. Im Orient, wissen wir, war die Weissagung aus den Eingeweiden ebenfalls üblich, und so konnte sie von dorther sowohl in Griechenland als in Italien Eingang finden.

Die Veranlassung zu dem Glauben an vorbedeutende Zeichen in den Eingeweiden der Opferthiere erklärt sich am einfachsten daraus, dafs man als den Göttern wohlgefällige Opfer nur solche betrachtete, die vollkommen fehl- und makellos wären. Diese Fehl- und Makellosigkeit aber bestand nicht blofs in dem äufseren Ansehn und der in die Augen fallenden Vollständigkeit und Gesundheit aller Glieder, sondern auch in der normalen Beschaffenheit der inneren Theile, und auf diese zu achten war man besonders dadurch hingewiesen, dafs aus den Eingeweiden vorzugsweise einige der auf dem Altar zu verbrennenden Opferstücke genommen wurden. Fand sich nun in diesen irgend etwas Abnormes, Fehlerhaftes, Ungesundes, so mufste dies bedenklich machen, ob ein solches Opfer auch wohl

---

1) Vgl. Th. I S. 68 und über θυοσκόος nach Döderlein, Hom. Gloss. III S. 345. Nägelsbach, Hom. Theol. S. 205.
2) Prometh. v. 485. 3) Plin. H. N. VII, 56.
4) Müller, Etrusk. II S. 185.

den Göttern genehm sei, ob man nicht vielmehr eben darin, dafs die Wahl des Opfernden auf ein solches Thier gefallen, oder gar vielleicht erst während des Opfers eine solche Abnormität in den Eingeweiden entstanden sei, — denn auch das schien nicht unmöglich, — einen Wink der Gottheit zu erkennen habe, dafs ihr das Opfer nicht genehm, dafs sie dem Vorhaben des Opfernden nicht geneigt und günstig sei[1]). War nun aus solchen Gründen einmal der Glaube an die Bedeutsamkeit der Eingeweide entstanden, so verfiel man denn bald auch auf allerlei genauere Bestimmungen: man unterschied die verschiedenen Theile der Eingeweide und die verschiedenen Abnormitäten, die bei jedem vorkommen mochten, und sammelte vermeintliche Erfahrungen über die Bedeutsamkeit eines jeden, so dafs hieraus ein künstliches Lehrgebäude der Hieroskopie entstand, dessen abstruse Feinheiten nur dem Unterrichteten bekannt waren, wenn es gleich auch gewisse allgemeine Sätze gab, die Jeder kannte und darnach zu beurtheilen im Stande war, ob das Opfer von erwünschter oder unerwünschter Beschaffenheit sei. Als das wichtigste unter den Eingeweiden wurde die Leber betrachtet, nicht blofs deswegen, weil ihre normale oder abnorme Beschaffenheit am leichtesten in die Augen fiel, sondern mehr noch, weil man sie als das Hauptorgan des animalischen Lebens ansah, in welchem das Blut, der eigentliche Träger des Lebens, bereitet und von dort aus durch den ganzen Körper verbreitet würde[2]). Am häufigsten werden die Lappen (λόβοι) der Leber erwähnt: je nachdem diese fehlten, so oder anders gebildet waren, erblickte man darin ein gutes oder schlimmes Zeichen[3]). Ferner die Pforten der Leber, oder die Stellen, wo die Adern in sie eintreten[4]); sodann ihre Farbe, Glätte und sonstige Beschaffenheit. Nächst der Leber kommen aber auch andere Eingeweide in Betracht, das Herz, die Galle, die Milz, die Lunge, und für all diese mancherlei Zeichen und Bedeutungen hatte die Kunst ihre besonderen, zum Theil für uns unverständlichen Namen, dergleichen hier aufzuführen und überhaupt auf die Einzelheiten dieser hieroskopischen Weisheit und was dabei noch aufser den Eingeweiden in Betracht kommen mochte, näher ein-

1) Vgl. Cic. de div. I, 52, 118f. u. II, 15, 35.

2) Vgl. Cic. de nat. deor. II, 55, 137. Pollux II, 213. Böttiger, Kunstmythol. I S. 76 ff.

3) Xenoph. Hellen. III, 4, 15. Plutarch. Cim. c. 18. Polyaen. IV, 20. Vgl. Stallb. zu Plat. Timae. p. 71 C.

4) Pollux II, 250. Böttiger S. 78.

zugehen nicht der Mühe werth ist. Nur dies mag noch bemerkt werden, dafs nicht alle Thierarten auf gleiche Weise zur Eingeweideschau benutzt wurden. Am häufigsten Rinder, Kälber, Böcke oder Schafe und Lämmer, ferner Schweine, zuerst auf Kypros, dann auch wohl anderswo; Hunde aber, wie versichert wird, niemals[1]). Auch versteht es sich von selbst, dafs nicht bei jeder Darbringung eines Thieropfers auch die Eingeweideschau für gleich nothwendig erachtet wurde. Bei Sühnopfern z. B. und Eidopfern, wo es nur darauf ankam, ein stellvertretendes oder symbolisches Opfer darzubringen, konnte man die Beschaffenheit der Eingeweide als gleichgültig betrachten; aber ebenso auch wohl bei andern Opfern, die man nicht gerade zu dem bestimmten Zweck verrichtete, sich über die Gunst oder Ungunst der Götter zu vergewissern, wenn gleich auch bei solchen Opfern die sich ungesucht darbietenden Zeichen nicht unbeachtet bleiben, und Abergläubige überhaupt bei jedem Opfer auch nach Zeichen forschen mochten. Aber speciell zum Zweck der Hieroskopie wurden Opfer nur bei bedeutenden Unternehmungen, ganz besonders im Kriege, beim Uebergang über die Grenze oder über einen Flufs[2]), bei Einschiffung des Heeres, vor Allem aber vor dem Beginn einer Schlacht angestellt. Die spartanischen Könige nahmen deswegen auf ihren Feldzügen eine Anzahl von Thieren auch zu dem Zwecke mit sich, dafs sie wegen der zur Zeichenbeobachtung nöthigen Opfer nie in Verlegenheit kommen möchten[3]), und bei allen griechischen Heeren werden regelmäfsig auch einer oder einige Zeichendeuter (*μάντεις*) erwähnt, welche dem Anführer zum Zweck der Hieroskopie von Staatswegen mitgegeben oder von ihm nach eigener Wahl mitgenommen waren. Bevor die Zeichen günstig waren entschlofs sich der Feldherr schwerlich zum Angriff: als bei Platäa schon viele des griechischen Heeres von den Geschossen der anrückenden Perser gefallen waren, säumte Pausanias dennoch diesen entgegenzurücken, bis es die Zeichen in den Opfern zu erlauben schienen[4]). — Waren die Zeichen ungünstig, so wiederholte man die Opfer solange, bis man endlich günstige erhielt[5]), oder man gab auch die Unternehmung, um

1) Pausan. VI, 2, 5.

2) Herodot. VI, 76, wo das Opfer dem Gott des Flusses dargebracht wird.

3) Pausan IX, 13, 4. 4) Herodot. IX, 61.

5) Xenoph. Hell. III, 1, 17. Plutarch. Arist. c. 18. Arrian. E. A. IV, 4, 3.

derentwillen man das Opfer angestellt hatte, einstweilen auf[1]). Bei den Gläubigen mufste daher der Einflufs, den ein in Ansehn stehender Mantis übte, sehr grofs sein: man verkannte aber nicht, dafs auch Unredlichkeiten und Täuschungen bei der Zeichendeutung zu besorgen wären, und Xenophon[2]) läfst in der Kyropädie den Kyrus deswegen selbst in der Mantik unterwiesen werden, damit er in der Deutung der Zeichen nicht von den Manteis abhängig wäre, die ihn möglicher Weise täuschen und etwas Anderes aussagen könnten, als was die Zeichen wirklich bedeuteten[3]). Es hing indessen freilich zuletzt immer noch von dem Feldherrn ab, ob und wie er sich des Mantis bedienen, und wie viel Gewicht er ihm einräumen wollte. Er war der Vorgesetzte[4]), und es konnte ihm erforderlichen Falls nicht schwer werden, sich mit dem Mantis zu verständigen.

Aufser den aus den Eingeweiden entnommenen Zeichen konnte bei den Opfern noch manches Andere vorkommen, was man als glückliche oder unglückliche Vorbedeutung betrachtete. Wir haben schon oben erwähnt, dafs es für ein schlimmes Zeichen galt, wenn das Opferthier nur sträubend und mit Gewalt zum Altar zu bringen war; noch schlimmer war es, wenn es gar sich losrifs und davon lief, oder wenn es ohne geschlachtet zu sein todt niederstürzte[5]). Dagegen war es ein gutes Zeichen, wenn es willig ging, ja selbst durch Nicken mit dem Kopfe gleichsam seine Einwilligung zu erkennen gab, was man denn auch wohl durch kleine Kunstgriffe herbeizuführen wufste. Man entnahm aber Zeichen auch aus der Art und Weise, wie die Opferstücke auf dem Altar verbrannten, aus dem hellen und lebhaften oder trägen Brennen des Opferfeuers, aus dem Emporsteigen oder Niedersinken des Dampfes und andern dergleichen

---

1) Thucyd. V, 54.

2) Cyrop. I, 6, 2. Auch X. selbst war der Zeichendeutung nicht unkundig. Anab. V, 6, 29.

3) Nach dem sog. Ulpian zu Demosth. Mid. p. 552, 6 § 115 hatten in Athen die Hieropöen das Amt, die Manteis bei den Opfern zu beaufsichtigen, *μή πού τι κακουργοῦσιν*. Da aber dies sonst nirgends bezeugt wird, so ist es erlaubt, die Angabe dieses überhaupt sehr unzuverlässigen Scholiasten zu bezweifeln.

4) Plato, Lach. p. 199 A. *ὁ νόμος οὕτω τάττει, μὴ τὸν μάντιν τοῦ στρατηγοῦ ἄρχειν, ἀλλὰ τὸν στρατηγὸν τοῦ μάντεως*. Vgl. Xen. An. I, 7, 18. V, 6, 17. 34. VI, 2, 13. 5, 2.

5) Plutarch. Pyrrh. c. 6.

Vorkommnissen[1]). Ein Grammatiker versichert uns, dafs namentlicht auch der Schwanz, den man an den zu verbrennenden Rückenstücken liefs, bedeutsame Zeichen gegeben habe: wenn er sich krümmte, so bedeutete dies, dafs dem Vorhaben Schwierigkeiten entgegenstünden, wenn er sich gerade streckte oder niederbog, so verkündigte er Verlust und Niederlage, wenn er sich in die Höhe richtete, Glück und Sieg[2]). Weil auf das gute Brennen des Opferfeuers viel ankam, so wurde auch auf das Zurechtlegen der Holzstücke besondere Sorgfalt verwendet, und nicht Jeder verstand sich darauf, sie geschickt zum Brande und so, dafs er gute Zeichen gebe, zu legen[3]). Alle dergleichen Zeichen zu beobachten und zu deuten war Sache der Empyromantie. Daneben wird auch noch der Libanomantie erwähnt, die aus dem Brennen und dem Dampfe des Weihrauchs bei den Rauchopfern günstige Zeichen entnahm. Pythagoras soll diese Art der Mantik zuerst, oder wenigstens vorzugsweise angewandt haben[4]). Zu ihr gehört auch, was von einer zu Apollonia in Epirus üblichen Art von Mantik erzählt wird, wo in der Nähe des Flusses Anas ein Erdfeuer brannte, in welches der Befragende etwas Weihrauch warf. Verzehrte das Feuer diesen, so war es ein gutes Zeichen, nahm es ihn aber nicht an, sondern warf ihn zurück, so durfte der Fragende nicht auf Erfüllung seiner Wünsche hoffen. Man durfte dies weissagende Feuer über alle möglichen Angelegenheiten befragen; nur Tod und Heirathen waren ausgenommen[5]).

Alle diese zur Hieroskopie, Empyromantie und Libanomantie gehörigen Zeichen waren nun in der Regel erbetene: die Thier- und Rauchopfer wurden eben zu dem Zwecke angestellt, dafs die Götter dabei durch Zeichen die gewünschte Offenbarung ertheilen möchten. Bei Opfern, die nicht zu diesem Zwecke

1) Aeschyl. Prometh. v. 498. Eurip. Phoen. v. 1261 mit Valkenaers Anmk. u. Böckh. zu Pindar. Ol. VIII, 3.

2) Schol. ad. Eurip. Phoen. 1262.

3) Aristoph. Pac. v. 1026. — Opfer, bei welchen in all dergleichen Dingen nichts Bedenkliches vorkam, sind ἱερὰ καλά, und wenn bei diesen bisweilen noch die σφάγια besonders erwähnt werden, so haben wir dabei gewifs nicht, wie Einige gewollt haben, an das Verhalten der Opferthiere vor der Schlachtung zu denken, sondern an die Eingeweide, auf die es ja vorzüglich ankam.

4) Diog. L. VIII, 20. u. d. Anmk. v. Ménage. Porphyr. vit. Pyth. p. 185 Holst.

5) Dio Cass. XLI, 45.

angestellt wurden, konnte es zwar auch vorkommen, dafs sich Zeichen ereigneten, die man nicht übersehen durfte; diese gehörten dann aber zur Classe der unerbetenen, durch welche die Götter unaufgefordert bei Gelegenheit des Opfers dem Opfernden ihre Winke zukommen liefsen. Zu derselben Classe gehören nun ferner alle diejenigen Zeichen, die dem Menschen in irgend welchen auffallenden, ungewöhnlichen, von dem ordnungsmäfsigen Hergang der Dinge abweichenden Vorkommnissen entgegentreten, und die so mannichfaltig sein können, als die Dinge sind, von denen der Mensch umgeben ist. Bei einem Götterglauben, der einerseits die Gottheit als geneigt betrachtet, dem Menschen durch Rath und Warnung zu Hülfe zu kommen, andererseits Alles in der ihn umgebenden Natur unter göttlicher Kraft und Einwirkung stehend dachte, lag es sehr nahe, dergleichen ungewöhnliche Ereignisse als mahnende Winke der Gottheit, als *τέρατα*, aufzufassen. Aber es waren eben nur Winke, die den Menschen aufmerksam machen, ihn mit Bedenken und Besorgnifs, bisweilen auch wohl mit Hoffnung erfüllen konnten, die aber in der Regel doch nicht so verständlich waren, dafs es nicht noch einer besonderen Deutung bedurft hätte. Auf diese sinnt also der menschliche Witz und Scharfsinn: er sucht sie zu errathen, und wer am scharfsinnigsten im Rathen ist, der ist der beste Deuter: ein Spruch des Euripides [1]), der freilich auch auf andere Arten der Mantik pafst, ganz vorzüglich aber doch auf diese Art, die eigentlich sogenannte Teratoskopie. Der Deuter handelt gewifs in gutem Glauben, und findet bereitwillig Glauben auch beim Volke. Es kann nicht fehlen, dafs der Erfolg bisweilen seiner Deutung entspricht: aber wenn er ihm ebensooft auch nicht entspricht, das Glaubensbedürfnifs ist geneigt dergleichen zu übersehen oder findet leicht Auswege, um sich auch durch das Nichteintreffen des vorausgesagten Erfolges nicht irre machen zu lassen, und die Deutungen des fertig und scharfsinnig combinirenden Wahrsagers verlieren darum nichts von ihrem Ansehn. Eben diese geistige Beweglichkeit und Combinationsgabe, die dem *τέρας* eine Deutung zu geben weifs, welche treffend und angemessen erscheint, gilt für eine Gabe der Götter. Die Götter haben dem Zeichendeuter diese Fähigkeit verliehen, ihre Mahnungen besser als Andere zu verstehen, und auch er selbst ist des Glaubens, dafs er nicht

---

1) *Μάντις δ' ἄριστος ὅστις εἰκάζει καλῶς.* angef. von Plutarch. de defect. orac. c. 40.

aus selbsteigener Kraft, sondern durch göttliche Begabung zur Deutung geschickt sei, ebenso wie z. B. der Dichter seine reiche Kunde alter Sagen und sein Vermögen, sie anschaulich und anziehend darzustellen und zum Liede zu gestalten, nicht sich sondern der Muse zuschreibt, und wie überhaupt alle ausgezeichnete geistige oder leibliche Tüchtigkeit den Gläubigen im Alterthum eine Gabe der Götter war. — Aus dem aber, was ursprünglich nur Sache der witzigen und scharfsinnigen Combination war, bildet sich dann allmählig eine Tradition: gewisse Arten von Zeichen bekommen eine gewisse herkömmliche Bedeutung, es kommt eine Technik und Methode in die Teratoskopie, wobei jedoch, da unmöglich immer gleichmäfsige Zeichen und Umstände da sind, fortwährend auch dem Scharfsinn und der Combination ein weites Feld offen bleibt[1]).

Von den Beispielen solcher vorbedeutenden Wunderzeichen, deren uns eine grofse Menge berichtet wird, mögen hier einige herausgehoben werden, um die Sache zu charakterisiren und zu veranschaulichen. Besonders gehören seltene und auffallende meteorische Erscheinungen hierher. Ein Komet in Gestalt eines feurigen Balkens verkündigte den Spartanern ihre Niederlage gegen die Thebaner[2]). Ein Meteorstein, der bei Aegospotamoi kurz vor der Niederlage der Athener vom Himmel gefallen war, ward als ein Vorzeichen derselben angesehn[3]). Eine Sonnenfinsternifs erweckte Besorgnifs vor Krieg oder Bürgerzwist oder Mifswachs und anderen Landplagen[4]). Eine Mondfinsternifs bewog den Nikias, seinen Rückzug von Syrakus zu verschieben, durch den er sich vielleicht hätte retten können[5]). Ein Erdbeben, vor dem peloponnesischen Kriege, auf Delos, wo dergleichen sonst nicht vorkamen, galt als ein Zeichen bevorstehender böser Zeiten[6]). Als auf dem Landgute des Perikles einem Widder ein einziges Horn mitten auf der Stirne gewachsen war, so erklärte der Seher Lampon dies für eine Vorbedeutung, dafs Perikles allein an die Spitze des Staates kommen würde[7]). Wenn der Priesterin der Athena zu Pedasos bei Halikarnafs ein Bart wuchs, so bedeutete das der Stadt ein bevorstehendes Unheil, und nach Herodots Versicherung hat

1) Cic. de div. I, 18, 34: *novas res coniectura persequuntur, veteres observatione didicerunt.*
2) Diodor. XV, 50. 3) Plutarch. Lysand. c. 12.
4) Pindar. Fr. hyporch. no. 4.
5) Thucyd. VII, 50. Plutarch. Nic. c. 23.
6) Thucyd. II, 8. 7) Plutarch. Pericl. c. 6.

dies Wunder sich mehrmals ereignet und niemals getrogen[1]). Als einem der Wächter des gefangenen Persers Artayktes die Salzfische, die er briet, sich in der Pfanne bewegten als ob sie lebendig wären, so fand Artayktes darin eine Andeutung, dafs der todte Heros Protesilaus, an dessen Heiligthum er sich früher versündigt hatte, sich gegen ihn lebendig erweisen und Rache an ihm nehmen werde[2]). Dafs Götterbilder schwitzten oder bluteten kam im Alterthum ebensowohl vor, als in neueren Zeiten dasselbe Wunder an Heiligen- und Muttergottesbildern beobachtet worden ist, und bedeutete natürlich ebensowenig etwas Gutes[3]). Ein schlimmes Zeichen war es auch, als ein vergoldetes Pallasbild zu Delphi von Raben gebissen und die Früchte der ehernen Palme, auf der es stand, abgehackt wurden[4]). Ja der Abergläubige des Theophrast sieht es für ein übles Vorzeichen an, wenn die Mäuse ihm ein Loch in seinen Mehlsack genagt haben[5]). Wenn ein fremder schwarzer Hund ins Haus läuft, eine Schlange vom Dache in den Hof fällt, so bedeutet das einen Unglückstag, an welchem man sich hüten mufs etwas Wichtiges vorzunehmen[6]). Auch wenn die Balken im Hause krachen, wenn Oel oder Wein oder Wasser verschüttet wird, ist es nicht gut. Alle dergleichen im Hause vorkommende Zeichen bilden ein eigenes Kapitel in der Weissagekunst, die sogenannte *οἰκοσκοπική*[7]): ein anderes Kapitel handelt von den Wegezeichen, d. h. von Anzeichen, die Einem beim Ausgehen oder auf Reisen begegnen, *σύμβολοι ἐνόδιοι*[8]). Als dem Timoleon und seinen Soldaten einst einige Maulthiere mit Eppich beladen entgegen kamen, so sahen die Leute das für ein schlimmes Vorzeichen an, weil nämlich Eppich zur Bekränzung von Gräbern gebraucht zu werden pflegte: doch Timoleon war so geschickt, dem Zeichen eine andere Deutung zu geben, indem er daran erinnerte, dafs ja mit Eppich auch die Sieger bei den Isthmischen Spielen bekränzt würden[9]). Der Abergläubige aber läfst sich,

---

1) Herodot. I, 175. Dafs Weiber bisweilen bärtig werden, bespricht auch Hippocr. Epidem. VI p. 823 ed. v. d. Lind.
2) Herod. IX, 120.
3) Cic. de divin. I, 34, 74. Plutarch. Timol. c. 12. Alex. c. 14. Diodor. XVII, 10.
4) Plutarch. Nic. c. 13. Pausan. X, 15, 5.
5) Theophrast. char. c. 16.
6) Terent. Phorm. IV, 4, 25 ff. 7) Suid. unt. *οἰωνιστική*.
8) Aeschyl. Prometh. v. 485. Lobeck. Agl. p. 828.
9) Plutarch. Timol. c. 26. Polyaen. V, 12.

wenn er ausreiset, vom Zeichendeuter belehren: wenn dir ein Mensch so und so begegnet, der dies oder das trägt, so bedeutet es dir dies oder jenes, und dergleichen mehr[1]). Darnach dürfen wir uns denn auch nicht wundern, wenn das Niesen, das Ohrenklingen, das Zucken der Augen und Aehnliches nicht für bedeutungslos galt. Aber alle dergleichen Einbildungen verdienen eigentlich, wo von der Religion die Rede ist, gar nicht erwähnt zu werden, da sie vielmehr in das Gebiet des Aberglaubens als in das der Religion gehören, und nur bei dem grofsen Haufen der Rohen und Ungebildeten gehegt, von den Verständigen aber verlacht wurden.

Nicht unerwähnt bleiben dürfen aber die sogenannten *φῆμαι* oder *κληδόνες*, d. h. Schicksalsstimmen, welche theils ungesucht sich vernehmen lassen bei Gelegenheiten, wo man sie als vorbedeutend zu betrachten Grund hat, theils aber auch absichtlich gesucht werden[2]). Als Odysseus mit dem Gedanken an die Ermordung der Freier umgeht, bittet er, um seine Zuversicht zu stärken, den Zeus ihm eine *φήμη* und ein *τέρας* zukommen zu lassen, und Zeus erhört seine Bitte: es erschallt ein Donnerschlag, und aus dem Hause vernimmt er die Worte einer Magd, die den Freiern Verderben wünscht[3]). Als in der Volksversammlung, die Telemach berufen hat, der alte Aigyptios gute Wünsche für denjenigen ausspricht, der sie berufen habe, ohne zu wissen, dafs Telemach es sei, so freut sich dieser dessen als einer guten Vorbedeutung[4]). Als die Samier den Leotychides bei Mykale zum Angriff gegen die Perser auffordern, so fragt er den Sprecher nach seinem Namen; und als er den Namen Hegesistratus (Heerführer) hört, ruft er aus: Ich nehme das Vorzeichen an, *δέχομαι τὸν οἰωνόν*[5]). Eine Schicksalsstimme ist es auch, als dem spartanischen König Kleomenes, da er das Adyton der Stadtgöttin auf der Burg zu Athen betreten will, die Priesterin zuruft: Doriern ist nicht vergönnt hier einzutreten[6]). Ebenso als dem Alexander die Pythia, da er sie nöthigen wollte, den Tripus zur ungewöhnlichen Zeit zu besteigen, zurief, du bist unwiderstehlich[7]). — An

1) Cramer. Anecd. IV p. 241.

2) Vgl. die ausführliche Abh. v. Wyttenbach zu Julian. or. I in d. Bibl. crit. III, 1 p. 56 oder in Schäfers Ausg. des Julian p. 150.

3) Hom. Od. XX, 98 ff. 4) Od. II, 35 ff.

5) Herodot IX, 91. 6) Id. V, 72.

7) Plutarch. Alex. c. 14. Ein ähnliches Benehmen des Philomelus erzählt Diodor. XVI, 27.

einigen Orten aber gab es Heiligthümer, wo man mit gewissen Cerimonien die Gottheit um ein vorbedeutendes Wort ansprach, wie zu Pharä in Achaia. Hier stand auf dem Markte ein Standbild des Hermes, und davor ein Opferheerd mit drei Lampen. Der Fragende kam gegen Abend, opferte Weihrauch auf dem Heerde, füllte die Lampen mit Oel und zündete sie an, legte eine Münze vor das Bild hin, und sagte dann diesem seine Frage ins Ohr. Darauf ging er mit zugehaltenen Ohren über den Markt, und öffnete die Ohren nicht eher, als bis er diesen verlassen hatte: das erste Wort, das er dann vernahm, galt als die Antwort des Gottes auf seine Frage[1]. Eine ähnlich Art von Mantik wurde zu Theben am Altar des Apollon Spodios geübt, und zu Smyrna gab es vor der Stadt ein Heiligthum der Kledones[2], worüber uns indessen nichts Näheres berichtet wird. Es soll aber namentlich Demeter als die Gottheit gegolten haben, von welcher Offenbarungen dieser Art ertheilt würden[3].

Noch häufiger war die Anwendung des Looses zur Wahrsagung, *κληρομαντεία*[4]. Sie kam in mancherlei Formen vor, beruhte aber immer auf dem Glauben, dafs die Götter, wenn man sie gebührend darum anriefe, das Loos so fallen lassen würden dafs es dem Fragenden die erbetene Auskunft gewährte. Zu Bura in Achaia war ein Heiligthum des Herakles in einer Grotte. Der Befragende betete vor dem Bilde, nahm dann von den mit allerlei Charakteren bezeichneten Würfeln, deren eine Menge dort lag, vier Stück in die Hand und warf sie auf den Tisch. Dann wurde eine Tafel, auf der die Bedeutung der verschiedenen Charaktere angegeben war, zu Rathe gezogen, und hiernach der jedesmalige Wurf ausgelegt[5]. Anderswo wurden Steinchen von verschiedener Form oder Farbe geworfen. Diese Art der Weissagung fand auch im Delphischen Heiligthum, — da die Pythia nur zu bestimmten Zeiten orakelte, — ihre Anwendung, und sie wird aus den frühesten Zeiten her-

---

1) Pausan. VII, 22, 1.

2) Id. IX, 11, 7. Aristid. or. XL p. 754 Df.

3) Philoch. bei Hesych. u. d. W. *ξυμβόλους*. Schol. Pind. Ol. XII, 10.

4) Der Name *κλῆρος* wird gewifs richtiger von *κλᾶν*, als mit Döderlein, Hom. Gloss. III, 124, von *κέλεσθαι* abgeleitet. Auch das deutsche Loos, von ahd. *hliozan*, *leuzzan*, *liuzan*, bedeutet ursprünglich ein abgebrochenes oder abgeschnittenes Holz, das dann mit gewissen Zeichen versehen wurde. Vgl. Homeyer üb. das germanische Loosen, in d. Monatsb. d. Berl. Ak. d. W. 1853 S. 751 u. 758.

5) Pausan. VII, 25, 10.

geleitet, als Erfindung entweder der Athene oder dreier Nymphen, *Θριαί*, die man auch Ammen des Apollon nannte [1]. In dem homeridischen Hymnus auf Hermes heifst es, dafs Apollon diese Art der Weissagung dem Hermes abgetreten habe [2]. Der Name *Θριαί* geht wohl zweifelsohne auf die Zahl der Steinchen, die man gebrauchte. — Auch zu Dodona wurde neben den andern später zu erwähnenden Weissagungsarten das Loosorakel angewendet [3], und überhaupt ist diese Art der Mantik ohne Zweifel, wie am weitesten verbreitet, so auch vom höchsten Alter [4]. Der Glaube an sie ist wenigstens um kein Haar absurder, als der, mit welchem auch in unsern Tagen noch Manche, die keinesweges zum gemeinen Volk gerechnet werden, auf die Aussprüche einer Kartenlegerin lauschen. — Manche andere, zum Theil höchst wunderliche Arten künstlicher Mantik begnügen wir uns kurz zu erwähnen, da ihre genauere Besprechung für die Erkenntnifs des Religionszustandes ebensowenig nützen kann, als wenn man bei der Darstellung der religiösen und kirchlichen Zustände der Gegenwart sich auf alle abergläubige Thorheiten einlassen wollte, die hier und da bei den niederen Volksschichten gefunden werden. Zu dieser Gattung gehört die Wahrsagung durch ein Sieb, *κασκινομαντεία*, deren man sich bediente, um Diebe ausfindig zu machen, um sich über Glück oder Unglück in der Liebe Bescheid zu holen, oder um Heilmittel für krankes Vieh zu erfahren [5]. Ferner die Aleuromantie, Alphitomantie und Krithomantie, wo man, wie es scheint, Graupen oder Mehl oder Gerstenkörner ins Feuer warf, und auf gewisse Zeichen dabei achtete [6]. Die Ooskopie,

1) Etym. M. p. 455, 49. Zenob. Prov. V, 75, aus Philochorus.

2) V. 552 ff. Vgl. Apollodor. III, 10, 2, 9.

3) Dies erhellt deutlich aus Cic. de divin. I, 34, 46.

4) Dafs sie auch bei den Juden üblich war, ist bekannt. Vgl. Duncker, Gesch. des Alterth. I S. 331. — Mit Recht leitet Lobeck, Aglaoph. p. 814, auch den Gebrauch des Wortes *ἀναιρεῖν* in der allgemeinen Bedeutung, da es von der Gottheit gesagt wird, die dem Befragenden Orakel ertheilt, davon her, dafs ursprünglich die Loosorakel die gewöhnlichsten gewesen. Der Priester hob das Loos auf im Namen des Gottes: also der Gott, durch den von ihm geleiteten Priester. Auch dafs im Lat. *sortes* für jede Art von Orakelsprüchen gesagt wird, deutet auf die frühere Allgemeinheit des Looses.

5) Theocrit. III, 31 mit d. Anm. von Wüstemann.

6) Theocr. II, 18. Pollux VII, 188. Suid. u. d. W. *προφητεία*. Lex. Seguer. p. 52 u. p. 382, wo *Ἀλευρόμαντις* ein Beiname des Apollon ist, auf den man also auch diese Art von Weissagung zurückgeführt haben wird.

wo man ein Ei über das Feuer hielt und aus dem Bersten desselben oder dem Schwitzen an diesem oder jenem Ende eine Vorbedeutung entnahm: eine Art der Weissagung, über die es sogar ein Orphisches Gedicht gab[1]). Die Alektryonomantie oder Alektoromantie, wo man Buchstaben oder Wörter mit Getraidekörnern auf die Erde legte, und Hühner dazu liefs, um zu beobachten, welche sie wegpickten und welche nicht[2]). Auch eine künstliche Art von Ringweissagung kommt vor: man stellte auf einen mit besondern Cerimonien geweihten Tisch, aus Lorberzweigen geflochten, eine ebenfalls geweihte Schüssel aus verschiedenen Metallen, an deren Rand die 24 Buchstaben des Alphabetes in gleicher Entfernung von einander und etwas hervorstehend angebracht waren: dann ward ein Ring, an einem dünnen Faden hängend, über die Schüssel gehalten und in Schwingungen versetzt, und man beobachtete nun, an welche Buchstaben er anschlug[3]). Andere Weissagungsarten kennen wir nur dem Namen nach, ohne Etwas über das Verfahren angeben zu können, wie die Sphondylomantie (oder Knöchelweissagung?) und die Hydromantie, Weissagung aus Wasser[4]). Auch aus der Hand zu wahrsagen verstand man (Chiromantie), und ebenso auch aus der Gesichtsbildung (Metoposkopie, Morphoskopie)[5]). Meistens kommen übrigens die Erwähnungen dieser Künste nur aus den späteren, nicht aus den classischen Zeiten vor, und wo früher dergleichen erwähnt werden, geschieht es mit Geringschätzung und Verachtung, wie denn selbst der Traumdeuter Artemidor, im zweiten Jahrh. nach Chr., Nichts davon wissen will[6]), obgleich damals schon, und mehr noch bald nachher, der Aberwitz zahlreiche Anhänger auch unter denen fand, die sich Gebildete oder selbst Philosophen nannten, und die ihn mit ihrer Dämonologie und Theosophie vortrefflich zu vereinigen wufsten[7]).

Wir wenden uns nun zu der kunstlosen oder natürlichen Mantik, d. h. derjenigen, wo die Seele entweder im Traume

1) Lobeck. Agl. p. 410.

2) Cedren. hist. comp. I p. 848 ed. Bonn.

3) Ammian. Marcell. XXIX, 1. Vgl. Tertull. apolog. c. 23. Sozom. hist. eccl. VII, 35.

4) Pollux VII, 188. Apulei. apolog. c. 32. Augustin. d. c. d. VII, 35. Casaub. ad Spart. Julian. c. 7.

5) Vgl. Suidas unter οἰωνιστική. Böttiger, Kunstmyth. I S. 64f.

6) Artemid. Onirocr. II, 69.

7) Jamblich. (?) de myster. III, 17.

oder in einem Zustande ekstatischer Erregung die Offenbarungen der Gottheit empfängt. Dafs der Traum dem Menschen als ein Zustand erscheint, in dem er einer gewissen dämonischen Einwirkung hingegeben sei, die ihm Bilder und Gedanken in die Seele flöfst, von denen er sich bewufst ist, dafs sie nicht auf dem gewohnten Wege auf Veranlassung einer Wahrnehmung oder durch eigene Selbstthätigkeit in ihm entstanden sind, das ist etwas so Allgemeines und so Natürliches, dafs selbst in aufgeklärteren Zeiten, als man schon die natürlichen Ursachen und Anlässe der Träume nicht verkannte, dennoch manche Traumgesichte fortwährend als Eingebungen angesehen wurden, oder wenn nicht dies, so doch wenigstens als Erweisungen eines höheren Seelenvermögens, das im wachen Zustande gebunden, im Schlafe aber frei geworden und im Stande sei, das dem wachenden Auge Verborgene zu erschauen. „Im Wachen", heifst es in einer Hippokratischen Schrift [1]), „ist die Seele durch den Leib gefesselt und durch alle Theile der Glieder vertheilt, also nirgends ganz gegenwärtig; im Schlafe dagegen concentrirt sie sich mehr, und ist daher im Stande, für sich allein und mit voller Kraft thätig zu sein." Auch Plato [2]) ist der Meinung, dafs unter gewissen Bedingungen im Schlafe der vernünftige Theil der Seele fähig sei, Wahres zu erkennen, wogegen denn freilich, wenn jene Bedingungen nicht erfüllt sind, und die unvernünftigen Theile der Seele vorwalten, auch nur unvernünftige und unwahre Träume entstehen können. Aristoteles [3]), obgleich er nicht will, dafs die Träume von den Göttern eingegeben werden, erkennt doch an, dafs es auch wahrhafte Träume gebe, und dafs einige Seelen mehr als andere die Anlage zu solchen haben. Herophilus dagegen, ein Arzt desselben Zeitalters, erkannte Träume aus göttlicher Eingebung an, und unterschied sie von den aus natürlichen Ursachen entstandenen [4]). Auch der Volksglaube macht einen Unterschied zwischen nichtigen und täuschenden und zwischen prophetischen Traumgesichten, und schon bei Homer [5]) hören wir, es gebe zwei Pforten, aus denen

1) De insomniis. Tom. I p. 633 ed. v. d. Linden.
2) De republ. IX, 1 p. 571. Timae. p. 71 D.
3) *Π. τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς* cap. 2.
4) Plutarch. de plac. phil. V, 2.
5) Od. XIX, 516. Der Grund, weswegen den wahren Träumen eine Pforte von Horn, den andern eine von Elfenbein gegeben wird, liegt in dem Anklange von *κέρας* und *κραίνω*, *ἐλέφας* und *ἐλεφαίρομαι*.

die Träume kommen, die eine von Elfenbein, für die nichtigen und unzuverlässigen, die andere von Horn, für die wahrhaften und zuverlässigen. Es wird nämlich eine eigene Gattung dämonischer Wesen angenommen, von denen die Traumgesichte bewirkt werden. Die Hesiodische Theogonie nennt sie Kinder der Nacht, und in der Odyssee heifst es, dafs sie ihren Wohnsitz im äufsersten Westen nahe beim Eingang zur Unterwelt haben [1]). Euripides nennt die Erde (Chthon) ihre Mutter [2]). Spätere Dichter haben sie Söhne des Schlafes (Hypnos) genannt, und einzelnen unter ihnen besondere Namen gegeben, wie Morpheus, welcher nur in Menschengestalt, bald in dieser bald in jener, erscheint, Ikelos, welcher allerlei Thiergestalten annimmt, und von den Menschen auch Phobetor genannt wird, und Phantasus, welcher sich nur in Gestalt von leblosen Dingen zeigt [3]). Die oberen Götter gebieten über diese Traumdämonen, und senden bald diesen bald jenen zu den Menschen, wie im zweiten Buche der Ilias Zeus einen unheilstiftenden und trügerischen Traum dem Agamemnon erscheinen und ihn täuschen heifst [4]). Es kommt aber auch vor, dafs die Götter, die ja Alles können, eigens ein Gebilde (*εἴδωλον*) schaffen, welches sie dem Schlafenden zusenden [5]), oder auch dafs sie selbst es nicht verschmähen, diese oder jene Gestalt anzunehmen und so zum Lager des Menschen zu treten und ihm im Schlafe sichtbar zu werden [6]). Auch die Seelen der Verstorbenen, wenigstens so lange sie noch nicht im Reiche des Hades sind, wohin sie erst gelangen wenn der Leib bestattet ist, vermögen sich den Schlafenden als Traumgestalten zu zeigen [7]). Diese neben einander bestehenden Vorstellungen der homerischen Zeit behaupteten sich auch im späteren Volksglauben: und wie wir dort mehr als eine Art und Weise finden, in wel-

---

1) Theog. v. 212. Od. XXIV, 12.
2) Hecub. v. 70. Iphig. T. v. 1262.
3) Ovid. Metam. XI, 633 ff. — Lucian in seiner wahrhaften Geschichte, II, 32 f. beschreibt die Insel der Träume im westlichen Ocean, wo Hypnos regiert, und Taraxion und Phantasion seine Satrapen sind.
4) Il. II, 6. Vgl. Od. XX, 87. 5) Od. IV, 796.
6) Od. VI, 15.
7) Il. XXIII, 65. Die Beschränkung auf die Zeit vor der Bestattung hängt zusammen mit der homerischen Vorstellung von dem Zustande der Seelen im Reiche des Hades, worüber Bd. I S. 69. Die Späteren, welche diese Vorstellung nicht theilten, nahmen darum auch jene Beschränkung nicht an. Vgl. Welcker, Götterl. I S. 807. 8.

cher die Traumoffenbarungen erfolgen, ebenso war dies natürlich auch später der Fall. Bald spricht die Traumgestalt zu dem Schlafenden und sagt ihm was zu sagen ist, bald ist es irgend ein Vorgang, den er im Traum erlebt, und der ihm das Zukünftige bald so, wie es geschehen wird, bald bildlich und symbolisch andeutet. So träumt Penelope [1]), dafs ein Adler alle Gänse auf ihrem Hofe tödte, und obgleich nun der Adler selbst auch das Wort nimmt, und ihr sagt, dafs er den Odysseus, die Gänse aber die Freier bedeuten, so scheint es ihr dennoch, als sie erwacht ist, nicht überflüssig, auch noch einen klugen Mann um seine Meinung darüber zu befragen. Und da nun offenbar solche Träume, die selbst gleich sagten was sie bedeuteten, gar selten vorkamen, so bedurfte es regelmäfsig einer Auslegung des Gesichtes: wie z. B. als dem Kimon träumte dafs ein Hund ihn anbelle, zugleich aber auch mit menschlicher Stimme ihm zurief: „Geh; es werden willkommen ich und die Jungen dich heifsen", so liefs er sich den Traum von seinem Mantis erklären, und bekam den Bescheid, dafs er ihm den Tod bedeute: denn der Hund, der einen Menschen anbelle, zeige sich als Feind; dem Feinde aber sei es am willkommensten, wenn man sterbe [2]). Als dem verurtheilten Sokrates im Traum eine weibliche Gestalt erschien und den homerischen Vers sprach: „Eh drei Tage vergehn, magst hin du nach Phthia gelangen", so deutete er selbst dies auf seinen am dritten Tage bevorstehenden Tod [3]). Der Mutter des Phalaris träumte, dafs ein Bild des Hermes aus der Schale, die es in der Hand hielt, Blut ausgösse, von welchem das ganze Haus überschwemmt würde: die Bedeutung des Gesichtes wurde später erkannt, als ihres Sohnes blutige Regierung verkündigend [4]). Zur Deutung solcher Träume bedurfte es, ebenso wie zur Deutung von Prodigien, des combinirenden Scharfsinns, aber man glaubte doch auch gewisse Regeln durch Erfahrung gefunden zu haben, nach welchen man sich dabei richten müsse, und so entstand eine Kunst der Traumdeutung, Oneirokritik, wie es eine Kunst der Zeichendeutung gab. Selbst in der hippokratischen Schrift über die Träume werden einige Lehren über die Bedeutung dieser oder jener Art von Traumgesichten mitgetheilt [5]): das erste förmliche Traumbuch aber, von dem wir Kunde haben, wurde von einem

1) Od. XIX, 535 ff.
2) Plutarch. Cim. c. 18.
3) Plat. Crit. c. 2 p. 44 A.
4) Cic. de div. I, 23, 46.
5) De insomn. c. 4 ff. p. 635.

Athener Namens Antiphon, einem Zeitgenossen des Sokrates [1]), herausgegeben. Um dieselbe Zeit besafs auch Lysimachus, der heruntergekommene Tochtersohn des Aristides, ein Traumbüchlein (πινάκιον ὀνειροκριτικόν), aus dem er für Bezahlung deutete [2]). Später gab es mehrere [3]), und eines, das sich erhalten hat, ist von dem schon oben erwähnten Artemidorus zur Zeit Hadrians und der Antonine abgefafst.

Gleichwie man nun im Traume entweder Eingebungen höherer Wesen oder Wirkungen eines erhöhten Seelenvermögens zu erkennen meinte, so glaubte man, dafs bei manchen bevorzugten und besonders begabten Menschen beides auch im wachenden Zustande stattfinde, und sie dadurch befähigt würden, Verborgenes mehr oder weniger bestimmt und deutlich zu erkennen. Es hat ja zu allen Zeiten Visionäre gegeben, die mit geistigem Auge sehen, mit geistigem Ohre hören, was den Menschen im gewöhnlichen Zustande unsichtbar und unhörbar ist: und solche Visionäre schienen dann ihre Offenbarungen bald der eigenen Kraft der entfesselten und ekstatisch erregten Seele, bald der Eingebung übermenschlicher Wesen zu verdanken. So war es also auch bei den Griechen und diese Art von Weissagung, die vorzugsweise Mantik zu heifsen verdiente, ward höher geachtet, als die Zeichendeutung durch Oionistik und Hieroskopie [4]). Der Gott aber, von welchem solche Erregungen und Eingebungen, wenn nicht ausschliefslich, so doch vorzugsweise herrührten, war Apollon, der Lichtgott, der auch die Seelen der Menschen erleuchtete [5]). Nicht nur das Delphische Orakel und andere ähnliche, wo Weissagung durch Ekstasis erfolgte, standen unter diesem Gott, sondern auch der homerische Kalchas, obgleich eine eigentliche Ekstasis bei ihm nicht auffallend und bemerkbar hervortritt, empfängt doch seine Weissagungen vom Apollon und ruft ihn darum an [6]). Kassandra, beim Aeschylus, erscheint als von dem Gotte besessen (θεοφόρητος) und wider Willen von prophetischem Geiste ergriffen [7]). Auch

---

1) Die Zeit des Antiphon erhellt aus Diog. L. II, 46 vgl. mit Hermog. π. ἰδεῶν II, 11 p. 387 Walz. S. Sauppe in O. A. II p. 146.

2) Plutarch. Arist. c. 27.

3) Vgl. G. Wolff zu Porphyr. p. 59.

4) Plat. Phaedr. p. 244 C. Procl. in Plat. Cratyl. p. 4. Auch Hippokrates, de vict. acut. c. 5 tom. II p. 271 spricht von der Oionistik und Hieroskopie mit Geringschätzung.

5) Vgl. Opusc. acad. I p. 337. 6) S. Th. I S. 67.

7) Aeschyl. Ag. 1111 (1140). 1188 (1216).

die Sibyllen, Personificationen geheimnifsvoller mantischer Kräfte, deren Sitz man sich namentlich in tiefen und feuchten Grotten dachte, aus denen sich ihre Stimme vernehmen liefs, von der Sage aber als Jungfrauen dargestellt und in diese oder jene Gegend, in diese oder jene Zeit versetzt, und mit andern mythologischen Personen in verwandtschaftliche Verbindung gebracht, erscheinen meistens in naher Beziehung zum Apollon[1]). Das männliche Gegenbild der Sibylle ist der Bakis, ebenfalls eine Personification mantischer Kräfte in Höhlen und Gewässern, daher als von den Nymphen begeisterter Sprecher — denn dies besagt der Name — dargestellt, und an verschiedene Orte versetzt[2]). Von beiden, den Sibyllen und den Bakiden, sollten zahlreiche Weissagungen herrühren, die man sich in schriftlichen Sammlungen zu besitzen rühmte, und aus denen man sich Rathes erholte, in sofern sich etwas in ihnen fand, was auf die jedesmaligen Umstände Anwendung zu leiden schien. Auch von andern alten begeisterten Sehern hatte man dergleichen Sammlungen, wie vom Musäus, dem Sohn einer Nymphe oder der Selene[3]), vom Lykos, dem Sohn des attischen Königs Pandion[4]), von dem thebanischen Könige Laios[5]), von einem kyprischen Eukloos[6]), und vielleicht noch mehreren: und wie bei den Römern eine Sammlung sibyllinischer Sprüche in Verwahrsam des Staates war und von Staatswegen zu Rathe gezogen wurde, so können wir etwas Aehnliches, zwar nicht als allgemeine Sitte, aber doch in mehreren Beispielen auch bei den Griechen nachweisen. Die Pisistratiden in Athen hatten eine solche Sammlung auf der Akropolis verwahrt, die sie bei ihrer Flucht zurückliefsen, und die nacher der spartanische König Kleomenes dort fand und mit sich nach Sparta nahm[7]). Auch

---

1) Vgl. ganz besoders Klausen, Aeneas u. d. Penaten I S. 203ff. und den Excurs I von Alexandre in seiner Ausg. der sibyll. Or., worüber die Relation im Philol. XV, 318.

2) Nach Böotien, Attika, Arkadien. S. Schol. Aristoph. Pac. v. 1069 und Perizon. ad Aelian. V. H. XII, 35. Der Name kommt von βάζω. Vgl. Tzetz. zu Lycophr. v. 472 u. Potter zu v. 28. Mit Sabazius, wie Göttling will (Progr. de Bacide fatiloquo. Jen. 1859. p. 7. Opusc. p. 198) hat der Name nichts zu thun, und an Weinbegeisterung ist schwerlich zu denken.

3) Herodot. VII, 6 u. Passow zum Musäus p. 21.

4) Pausan. X, 12, 11. 5) Herodot. V, 43.

6) Pausan. l. l. Vgl. Lobeck. Agl. p. 300. M. Schmidt in KZ. IX, S. 361.

7) Herodot. V, 90.

die Spartaner müssen eine Sammlung wenigstens von pythischen Orakelsprüchen gehabt haben, zu deren Aufbewahrung den Königen die sogenannten Pythier oder Poitheer zugeordnet waren [1]), und bei Euripides in einer verlorenen Tragödie war von vielen Diphtheren voll Weissagungen des Loxias wahrscheinlich in Argos die Rede [2]). Auch der Lucianische Lügenprophet Alexandros trug die Aussprüche seines Gottes in ein Buch ein, wobei er indessen bedacht war, statt solcher, die nicht eingetroffen waren, andere dem Erfolg entsprechende unterzuschieben [3]); und wir dürfen wohl glauben, dafs dasselbe Verfahren, nämlich Sammlung der Orakelsprüche, und dabei gelegentlich eine pia fraus, auch anderswo und schon lange vor jenem Lügenpropheten vorgekommen sei. — Aufser jenen gleichsam offiziellen im Besitz und unter Aufsicht der Staaten oder Priesterschaften befindlichen Sammlungen gab es aber auch eine Menge von Privatsammlungen, zu deren Besitz ihre Inhaber auf irgend welche Art gekommen zu sein angaben, und aus denen sie den Gläubigen wahrsagten. Sie sind es, denen der Name Chresmologen recht eigentlich zukommt, obgleich mit demselben oft genug auch solche benannt werden, die nicht aus Büchern wahrsagten, sondern sich eigener unmittelbarer Offenbarungen rühmten und als Inspirirte (*θεομάντεις*) auftraten [4]). Ein solcher war z. B. jener von Plato mit der Sibylle oder dem Bakis zusammengestellte Amphilytus, der dem Pisistratus, als er von Eretria nach Attika übersetzte, in den Weg kam, und ihm einen weissagenden Spruch in Hexametern zurief, gottbegeistert (*ἐνθεάζων*), wie Herodot sich ausdrückt [5]). Auch der von Herodot erwähnte Lysistratus, der viele Jahre vor den Perserkriegen von der Schlacht bei Salamis, ebenfalls in Hexametern, geweissagt hatte, scheint seinen Spruch nicht aus einem Orakelbuch entnommen, sondern selbst gemacht zu haben [6]). Der Chresmologe Diopeithes dagegen, der zur Zeit des Agesilaus den Spartanern ein Paar Orakelverse verkündigte, wodurch sie vor einem lahmen Königthum gewarnt wurden, hatte eine grofse Menge alter Weissagungen im Besitz, galt aber auch selbst für

---

1) S. Th. I S. 260.
2) Eur. fragm. ed. Wagner, p. 323 no. 625. Vgl. Welcker, d. ep. Cyklus S. 381.
3) Lucian. Alex. c. 27. 28.
4) Vgl. Bähr zu Herod. VII, 6 p. 441.
5) Plat. Theag. p. 124 D. Herodot. I, 62.
6) Herodot VIII, 96.

einen in göttlichen Dingen wohlerfahrenen Mann[1]: Ungläubige freilich einen Tollen oder Wahnwitzigen[2]. Es vertrug sich wohl beides mit einander, und viele der sogenannten Chresmologen weissagten auf beiderlei Manier, bald aus dem Buche, bald aus Inspiration, legten zugleich auch die oft dunklen und räthselhaften Sprüche den Gläubigen aus[3], und trieben mitunter noch wohl nebenbei das Gewerbe der Zeichendeutung, obgleich dies mit jenem andern der Chresmologie eigentlich nichts zu thun hatte. Wie im Allgemeinen die Verständigeren über diese Classe von Leuten urtheilten, läfst sich aus der Art und Weise abnehmen, in der Aristophanes sie in mehreren seiner Komödien vorführt[4], wobei wir denn freilich nicht vergessen dürfen, einerseits dafs wir hier Caricaturzeichnungen vor uns haben, andererseits, dafs das Urtheil der Verständigen nicht das Urtheil der Mehrheit war. — Der Glaube übrigens an jene angeblich von Sibyllen, Bakiden und andern Propheten der Vorzeit herrührenden Weissagungen gehört, seiner Entstehung und Verbreitung nach, derselben Periode der griechischen Entwickelung an, die wir in einem früheren Abschnitt charakterisirt haben[5], wo der mit dem Ueberlieferten und Herkömmlichen nicht mehr befriedigte Geist des Volkes sich nach etwas Anderem umsah, was seinen Bedürfnissen besser genügte. Diese Stimmung, wie sie einerseits im siebenten Jahrhunderte überall in den staatlichen Verhältnissen ein Streben nach besseren Verfassungen hervorrief, so weckte sie andererseits auch im Religiösen das Verlangen nach wirksamerer Vermittelung zwischen den menschlichen Dingen und ihrer göttlichen Leitung, und dasselbe Glaubensbedürfnifs, welches einem Epimenides mit seinen kräftigen Reinigungen und Sühnungen Ansehn und Einflufs verschaffte, lieh auch den Weissagungen der Chresmologen ein offenes Ohr, wie es gleichfalls den orakelnden Heiligthümern eine gröfsere und eingreifendere Wirksamkeit gestattete, als sie früher gehabt hatten. — Unter allen uns erhaltenen Schriftstellern

1) Plutarch. Ages. c. 3. Xenoph. Hellen. III, 3, 3.
2) Schol. Aristoph. Av. v. 988. Equit. v. 1085. Vesp. 380.
3) Vgl. z. B. Herodot. VII, 142. 143, und als Proben solcher Sprüche 55. III, 57. VI, 97. VIII, 20.
4) Avv. v. 960 ff. Pac. v. 1045 ff. Equitt. 970 u. 1006 ff.
5) S. Th. I S. 175 f. — Von Sibyllen findet sich keine frühere Erwähnung als in einer von Plutarch de Pyth. orac. c. 6 angeführten Stelle aus Heraklit. Die Vorstellung scheint aus Kleinasien zu stammen. Vgl. Preller. Myth. I. 175 ff. Duncker, Gesch. d. Alt. III, 190.

aus der classischen Zeit Griechenlands ist keiner, der die Gläubigkeit in solchem Mafse zur Schau trägt als Herodot, dessen ganze Geschichtsdarstellung recht darauf angelegt scheint, die Achtung vor Orakeln und Weissagungen einzuschärfen, und sich hinsichtlich dieser tendenziösen Religiosität fast mit der jüdischen Geschichtschreibung vergleichen läfst. Auch Xenophon zeigt einen hohen Grad von Gläubigkeit, indem er nicht nur beim Heere der Hieroskopie mit peinlicher Gewissenhaftigkeit obliegt, sondern auch von seinen bedeutsamen Träumen Bericht zu geben nicht unterläfst. Im entschiedensten Gegensatze zu beiden steht Thukydides, der vorurtheilsfreiste und wahrheitsliebendste Geschichtschreiber, den das Alterthum hervorgebracht hat; und der gleiche Gegensatz, wie zwischen diesen beiden Häuptern der Historiographie, fand sich, verschiedentlich temperirt, auch im Volke Es gab Gläubige und Abergläubige, es gab Verständige und Frommgesinnte, es gab leichtsinnige und frevelhafte Verächter alles Götterglaubens und aller Religion. Jene Chresmologen übrigens waren grofsentheils Leute, die gar wenig Anspruch auf die Achtung der Verständigern machen konnten: viele unter ihnen glaubten gewifs selbst nicht an die Dinge, die sie vorbrachten, sondern mifsbrauchten die Leichtgläubigkeit des Volkes um Geld damit zu verdienen. Denn sie liefsen sich für ihre Wahrsagungen bezahlen. „Geldliebend ist das Volk der Seher immerdar" heifst es bei Sophokles [1]): Aeschylus redet von Lügenpropheten, die bettelnd in die Häuser gehen und ihre Kunst feil bieten [2]), und wir hören von Solchen, die von Land zu Land umherzogen, und das Wahrsagen als ein lucratives Gewerbe trieben [3]). So stellten sie sich denn selbst in die gleiche Kategorie mit den Traumdeutern, die sich mit zwei Obolen bezahlen liefsen [4]), und andern dergleichen Personen, die vom Aberglauben lebten, zu denen wir jetzt, aufser den oben erwähnten, die aus dem Siebe, aus Eiern, aus der Hand u. dgl. wahrsagten, noch eine Gattung zu erwähnen haben, die wenigstens eine nicht von Jedermann leicht zu erwerbende Geschicklichkeit besafsen, durch die sie imponiren konnten, nämlich die sogenannten Engastrimythen oder Bauchredner. Ein solcher, Namens Eurykles, trieb zu Aristophanes' Zeit sein Wesen in Athen, und bildete dem Volke ein, dafs, während er

---

1) Antig. v. 1036 (1055). 2) Agam. v. 1168.
3) Herodot. IX, 95. 4) Aristoph. Vesp. v. 52.

selbst den Mund nicht bewegte, ein Dämon aus ihm rede[1]. Nach ihm wurden dann auch Andere, die dieselbe Fertigkeit besafsen, Euryklesse oder Eurykliden genannt. Später nannte man sie auch Pythone[2], mit welchem Namen eigentlich der Dämon bezeichnet werden sollte, der in ihnen safs und sich aus ihnen heraus vernehmen liefs.

So sehr nun auch die Wahrsager dieser Gattung der verdienten Nichtachtung und dem Spott der Verständigen anheimfielen, so wenig wurde doch der allgemeine Glaube an eine wahre und würdige Mantik dadurch geschwächt. Nicht nur die Orakelheiligthümer, vor allen das Delphische, standen fortwährend in Ansehn und wurden sowohl von Staaten als von Einzelnen häufig zu Rathe gezogen, sondern auch die Hieroskopie und andere Zeichendeutung wurde weder bei öffentlichen noch bei Privatangelegenheiten vernachlässigt. Wir haben schon oben erwähnt, wie kein Heer ins Feld rückte, ohne dafs einige Zeichendeuter mitgezogen wären, um dem Feldherrn bei der nothwendigen Opferschau zur Seite zu stehn: wir finden bald einen, bald mehrere, bald selbst das Opfer verrichtend, bald nur die Zeichen in den vom Feldherrn verrichteten Opfern kunstmäfsig deutend[3]. Zur Damosia oder dem auf Staatskosten unterhaltenen Gefolge der spartanischen Könige gehörten immer auch einige Manteis[4], und wie hohen Werth die Spartaner darauf legten, einen berühmten Mantis zu besitzen, lehrt die Geschichte des Eleers Tisamenos, den sie um den Preis ihres angeblich bisher noch nie an Ausländer ertheilten, jetzt aber nicht blofs ihm selbst sondern auch seinen Bruder zugestandenen Bürgerrechtes gewannen[5]. Dem Mantis Abas, der dem Lysander bei Aegospotamoi zur Seite gestanden, wurde nachher als Zeichen der Anerkennung ein Standbild zu Delphi im Heiligthum des mantischen Gottes errichtet[6]. Auch bei den Verhandlungen der Gerusia sollen Manteis, wenn nicht regelmäfsig, so doch

1) Schol. Aristoph. Vesp. v. 1055 (1014). Suid. s. v. ἐγγαστρίμυθος. Apostol. VI, 46 mit d. Anm. v. Leutsch. Spanheim zu Callimach. h. in Del. v. 90.

2) Plutarch. de def. orac. c. 9.

3) Vgl. Xenoph. Anab. IV, 3, 18. V, 3, 2. VI, 2, 13. 3, 1. Auch Polyaen. IV, 20, wo zugleich ein artiges Beispiel, wie sich erwünschte Zeichen beschaffen liefsen. Ein ganz ähnliches bei Plutarch, Apopht. Lac. Agesil. no. 77.

4) Xenoph. rep. Lac. c. 13, 7.

5) Herodot. IX, 33 ff. Pausan. III, 11, 9.

6) Pausan. X, 9, 7.

häufig zu Rathe gezogen sein[1]). — In Athen finden wir das Collegium der drei Exegeten[2]), von denen es, auch ohne ausdrückliche Zeugnisse, mit Gewifsheit anzunehmen ist, dafs sie nicht blofs von Privaten, sondern auch von Staatswegen sei es über Prodigien sei es über die Auslegung der oft dunkeln Orakelsprüche befragt wurden. Für einen von ihnen mag jener Lampon zu halten sein, dem man die Ehre der Speisung im Prytaneum zuerkannte, und der zu den zehn Commissarien gehörte, welche mit der Anlage der Colonie Thurii beauftragt wurden[3]). Sonst findet sich von amtlich angestellten Zeichendeutern in Athen keine sichere Spur. Die Mantik wurde als freie Kunst von Jedem, der sie verstand und sich Vertrauen zu verschaffen wufste, auf eigene Hand geübt, wie es auch in der homerischen Zeit der Fall war[4]): Isokrates erzählt von Einem, den ein befreundeter Mantis in der Kunst unterrichtet und ihm seine Bücher vermacht, mit denen er dann umherziehend das Gewerbe getrieben und sich viel Geld erworben habe[5]); und weil das Gewerbe einträglich war, so wurde es auch, wie andere Gewerbe, vom Staate mit einer Gewerbsteuer belegt, was wir namentlich von Byzanz gewifs wissen, von Athen und andern Staaten als wahrscheinlich annehmen dürfen[6]).

An einigen Orten gab es Geschlechter, die sich vorzugsweise vor andern einen angestammten Beruf zur Mantik zuschrieben, in denen also die Kunst der Zeichendeutung und die dazu erforderliche geistige Begabung als ein erblicher Besitz angesehen wurde, von irgend einem mythischen Ahnherrn auf die Nachkommenschaft übertragen. Solche waren die Iamiden in Elis, zu welchen der oben erwähnte Tisamenos gehörte, und Zweige desselben Geschlechtes, die Klytiaden und Telliaden[7]) Angehörige des Geschlechtes gab es aber auch aufserhalb Elis, wie in Mantinea, in Kroton, Sybaris, Syrakus und anderswo; und ohne Zweifel gehörte zu ihm auch der Eleische Wahrsager Tellias, vor den Perserkriegen, der in Phokis lebte und in einem Kriege gegen die Thessaler den Phokiern von grofsem Nutzen

1) Cic. de div. I, 43, 95.
2) S. Th. I S. 455. u. oben S. 46.
3) Schol. Aristoph. Pac. v. 1084. Nub. v. 331. Av. v. 521. Diodor. XII, 10. Lex. Seguer. p. 96, 19.
4) Od. XVII, 383. 5) Isocr. Aeginet. c. 2.
6) Vgl. Böckh, Staatsh. I S. 449.
7) Böckh. Explic. Pind. p. 152 ff. Vgl. Eckermann, Melampus u. sein Geschl. S. 122 ff. Bähr zu Herod. IX, 33.

gewesen sein soll[1]). Auch in Akarnanien gab es ein mantisches Geschlecht, ohne Zweifel abgeleitet von dem Eponymos des Landes Akarnan, der vom Melampus und Amphiaraus, berühmten Sehern der Vorzeit abstammte. Ein akarnanischer Mantis war jener Megistias im Heere bei Thermopylä, der, als Leonidas ihn entlassen wollte, doch lieber bei ihm ausharrte und mit den übrigen Helden den Tod erlitt[2]). Auch der oben erwähnte Amphilytus, der dem Pisistratus weissagte, war ein Akarnane, der aber als Metöke in Athen gelebt zu haben scheint[3]): und Hesiod, dem man auch mantische Gedichte, namentlich eines über Melampus, zuschrieb, soll die Kunst in Akarnanien gelernt haben[4]). Ferner gab es ein oder mehrere mantische Geschlechter zu Telmissus oder Telmessus in Lykien, von denen nicht blofs Einzelne, sondern Alle, auch Weiber und Kinder, als kundige Zeichendeuter galten[5]). Sie rühmten sich vom Telmissus, einem Sohn des Apollon und der Tochter des troischen Antenor abzustammen, der von Apollon die Gabe der Weissagung verliehen war[6]). Der bekannteste telmissische Wahrsager ist Aristander, der dem Philipp von Makedonien und nach ihm dem Alexander diente[7]), und auch als Verfasser von Schriften über Traumdeutung und Prodigien genannt wird[8]). Auch scheinen Telmissier auf ihr Gewerbe im Lande umhergezogen zu sein, und sich vorzüglich mit Traumdeutung befafst zu haben[9]). Endlich auch auf Sicilien zu Hybla gab es ein mantisches Geschlecht, die Galeoten, die ebenfalls von einem Sohn des Apollon abstammen sollten[10]). Sie werden aber ausdrücklich als ein unhellenisches Geschlecht bezeichnet[11]), und so ist wohl

---

1) Pausan X, 1, 8.

2) Herodot. VII, 221, wo er ausdrücklich ein Nachkomme des Melampus heifst. Ein Epigramm des Simonides auf ihn steht in d. Anthol. Pal. VII, 677.

3) Akarnane heifst er bei Herodot. I, 62, ἡμεδαπός bei Plato, Theag. p. 124 D. Ἀθηναῖος bei Clem. Alex. Strom. I § 132, was sich auf die im Text angegebene Art erklären läfst, so dafs man nicht nöthig hat, bei Herodot ein Corruptel, Ἀκαρνὰν für Ἀχαρνεύς, anzunehmen.

4) Pausan. IX, 31, 5. 5) Arrian. E. A. II, 3.

6) Dionys. bei Photius u. d. W. Vgl. C. Müller. Fragm. hist. Gr. IV p. 394.

7) Plutarch. Alex. c. 2. 33. 50. Arrian. I, 11, 2. III, 2, 2 u. öfter.

8) Artemidor. Onir. I, 32. III, 28. Plin. H. N. XVII, 25. 38.

9) Eudoc. Viol. p. 41 u. 315. Vgl. auch Aristoph. Fr. no. 446 und 450 Df.

10) Steph. Byz. u. d. W. 11) Pausan. V, 23, 6.

auch der Name nicht griechisch, und berechtigt uns nicht zu der Vermuthung, dafs sie bei ihren Weissagungen sich irgendwie der Eidechsen (*γαλεῶται*) bedient haben[1].

11. Die Orakel.

Es bleiben uns nunmehr die namhaftesten Heiligthümer zu betrachten, in welchen von den Priestern oder unter Mitwirkung von Priestern Prophezeiungen unter der Auctorität der Gottheit, welcher das Heiligthum geweiht war, ertheilt wurden. Die Griechen nennen solche Orakelanstalten *Μαντεῖα* oder *Χρηστήρια*: der erste Name bezeichnet sie als Sitze der Mantik, der zweite als Orte, wo die Menschen sich des Rathes der Gottheit bedienen können[2]. Der Ausspruch, den der Befragende erhält, heifst ebenfalls *μαντεῖον*, meist aber *χρησμός*, und dieser Name wird vorzugsweise, obwohl nicht ausschliefslich, von solchen Orakelsprüchen gebraucht, welche die Gottheit durch den Mund eines begeisterten Propheten ertheilt, und welche in poetischer Form abgefafst zu sein pflegten[3].

Herodot erzählt, dafs Krösus, als er die Zuverlässigkeit der namhaftesten Orakel erproben wollte, seine Fragen dem Apollon zu Delphi und zu Abä, dem Zeus zu Dodona, dem Amphiaraus, dem Trophonius, dem branchidischen Gott, den man auch Apollon nannte, bei Milet, und dem Ammon in Libyen vorgelegt habe[4]. Dieser letzte ist von unserer Betrachtung ausgeschlossen; von den übrigen beweist jene Erzählung, dafs sie damals die angesehensten waren. Aber sie waren keinesweges die einzigen: es gab aufser ihnen noch eine Menge anderer, von denen uns freilich gröfstentheils nur die Namen bekannt sind, und es

---

1) Wie Welcker, A. Denkm. I S. 408, Müller, Dor. I S. 341, u. Andere meinen. Hugo Weber, Etymol. Untersuch. I S. 56, will den Namen auf die bunte Kleidung beziehen.

2) *Χρῆσθαι τῷ θεῷ*. Daher vom Gotte: *ὁ θεὸς χρᾷ*. Bei Homer kommt zwar das Verbum in dieser Bedeutung vor, aber weder *χρησμός* noch *χρηστήριον*. Dies findet sich zuerst in einem Fragment der hesiodischen Eöen beim Schol. zu Soph. Trach. v. 1174 (Göttling. no. LXXX) u. in den homerischen Hymnen auf den delischen Apollon v. 81 u. auf den pythischen v. 36. 37 u. öfter.

3) Schol. Thucyd. II, 8. Dafs aber die Behauptung des Schol.: *λόγιά ἐστι τὰ παρὰ τοῦ θεοῦ λεγόμενα καταλογάδην, χρησμοὶ δὲ οἵτινες ἐμμέτρως λέγονται*, grundlos sei, ist ausgemacht. S. d. Anm. bei Poppo III, 2 p. 37.

4) Herodot. I, 46.

läfst sich denken, dafs von einem oder dem andern vormals existirenden Orakel auch nicht einmal der Name auf uns gekommen sei. — Was über die einzelnen zu sagen ist, ordnen wir am schicklichsten nach den Gattungen, so dafs wir zuerst von denjenigen Orakeln reden, wo die Gottheit ihre Bescheide durch den Mund begeisterter Propheten ertheilte, — wir wollen diese Gattung Spruchorakel nennen, — sodann von denen, wo die Gottheit ihre Antwort nur durch Zeichen andeutet, — Zeichenorakel, — welche sich wieder in zwei Arten theilen lassen, solche, wo die Zeichen in gewissen Naturereignissen bestehn, die ohne menschliche Vermittelung vor sich gehen, und solche, wo sie durch künstliche Veranstaltungen, wie Würfel und Loose, vermittelt werden. Eine dritte Gattung bilden die Orakel, wo die Gottheit ihre Offenbarungen dem Befragenden durch Traumgesichte oder anderweitige Visionen in ihrem Heiligthum ertheilt; eine vierte endlich diejenigen, wo nicht eine Gottheit, sondern die Seelen verstorbener Menschen befragt werden[1]).

Die Orakel der ersten Gattung oder die Spruchorakel waren, soviel sich erkennen läfst, fast ohne Ausnahme Apollinische; unter ihnen aber war keines, das sich gröfseren Ansehens und Einflusses erfreut, keines, das länger bestanden hätte, als das Orakel zu Delphi. Nach dem homeridischen Hymnus stiftete es der Gott selbst. Er steigt vom Olymp herab und durchwandelt mehrere Länder: in keinem bietet sich ihm ein schicklicher Platz dar, sich ein Heiligthum und Orakel zu grün-

---

1) Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dafs die folgende Uebersicht der Orakel keine Vollständigkeit beabsichtigt. Diese würde, wenn auch möglich, doch nutzlos sein. Von vielen Orakeln wissen wir eben nichts, als dafs sie einmal dagewesen. Einige, von denen sich zum Theil nicht sicher entscheiden läfst, zu welcher Gattung sie gehörten, mögen hier beiläufig angegeben werden. Ein Heilorakel des Herakles zu Hyettos in Böotien erwähnt Pausan. IX, 24, 3. Ein Heilorakel der Demeter zu Pharä, wo ein Spiegel an einem dünnen Strick auf die Oberfläche einer Quelle hinabgelassen, dabei gebetet und geopfert, und dann in den Spiegel geschaut wurde, wo man denn sah, ob der Kranke sterben oder genesen würde. Pausan. VII, 21, 12. Ein Traumorakel des Pan zu Trözen. Id. II, 32, 6. Ein anderes Orakel desselben Gottes auf dem Lykeion in Arkadien. Schol. Theocr. 1, 121. Ein Orakel der Hera Akraia bei Korinth. Strab. VIII p. 380. Ein Orakel des Glaukos zu Anthedon in Böotien. Pausan. IX, 22, 7. (vgl. Leutsch in d. Encykl. d. W. u. K. 1, 68 S. 208.) Ein Orakel der Erdgöttin zu Olympia. Id. V, 14, 16. Auch zu Aegira weissagte die Priesterin der Erdgöttin, nachdem sie vorher Stierblut gekostet. Plin. H. N. XXVIII, 9 p. 209 Gron.

den, bis er nach Krisa gelangt am Fufse des Parnafs. In dieser Gegend beschliefst er seinen Tempel zu errichten. Er selber bezeichnet den Grund: die Baukünstler Trophonios und Agamedes, Söhne des orchomenischen Königs Erginos, führen nach der Anweisung des Gottes den Bau aus, in der Nähe der Quelle, wo zuvor die böse Schlange (*δράκαινα*), die Nährerin des verderblichen, von der zürnenden Hera geborenen Typhon gehaust und den Menschen Leid zugefügt hatte, bis Apollon sie erlegte. Darin liegt eine, freilich mit der Stiftung des Orakels nicht wesentlich zusammenhängende Andeutung von stehenden Gewässern und verderblichen Ausdünstungen, welche der im Frühling mit frischer Kraft wiederkehrende Lichtgott Apollon vernichtet[1]). Denn die Schlange ist ein Bild solcher Gewässer, und Typhon bedeutet die bösen verderblichen Dünste. Hera, die wir in dieser Fabel als Erdgöttin fassen mögen, ist seine Mutter, die Schlange seine Ernährerin, weil von der Erde und den stehenden Gewässern die bösen Dünste entstehen und genährt werden. — Nachdem nun der Gott an dieser Stelle sein Heiligthum gegründet, sieht er sich nach Menschen um, die er einsetzen möge, um seines Dienstes zu warten und seine Weissagungen den Sterblichen zu verkünden. Da gewahrt er ein Schiff mit kretischen Männern aus dem minoischen Knossos, die um Handelschaft das Meer befahren. Er verwandelt sich in einen Delphin, springt auf das Schiff, lenkt dessen Lauf nach Krisa, verschwindet dann, und erscheint hierauf den Schiffern am Gestade in Gestalt eines schönen Jünglings, giebt sich ihnen als der Gott zu erkennen, und befiehlt ihnen hier am Strande ihm einen Altar als Delphinios zu errichten. Dann führt er sie auf den Parnafs, zu seinem dort schon vorhandenen Tempel, wo sie fortan wohnen sollen, und verheifst ihnen reichlichen Unterhalt durch die Gaben der Menschen, die zu dem Heiligthum wallfahrten und das Orakel befragen werden. — Es leuchtet ein, dafs der Dichter des Hymnus die Absicht hat, einen Zusammenhang des Delphischen Orakels mit Kreta darzuthun, und es ist keinem Zweifel unterworfen, dafs solcher Zusammenhang auch wirklich einst bestanden, dafs von Kreta aus ein bedeutender Einflufs auf Delphi ausgeübt worden, dafs kretische Ansiedler an der krisäischen Küste einst Besitzer oder Mitbesitzer des Tempels gewesen, und dafs vielleicht von ihnen ein priester-

1) Vgl. Preller, Mythol. I S. 187. 8.

liches Geschlecht stammte, welches bei der Organisation und Verwaltung des Orakels in vorzüglichem Grade betheiligt war [1]). Dafs aber das Heiligthum selbst von Kreta aus erst gestiftet sei, behauptet nicht einmal der Hymnus, und wenn er auch das Orakel erst mit der Ansiedelung der Kreter entstehen läfst, so dürfen wir doch diese Angabe füglich in Zweifel ziehen, da sie ganz allein steht, und andere Sagen über die Stiftung des Orakels nichts von den Kretern wissen. Nach Aeschylus ist die Urprophetin Gäa die erste Besitzerin des Orakels [2]): von ihr bekommt es ihre Tochter Themis, die es dann ihrer Schwester Phöbe überläfst, von welcher es dem Apollon als Geburtstagsangebinde übergeben wird [3]). Man kann darin angedeutet finden, dafs schon vor der Einführung des Apollocultus der Platz wegen seiner besonderen Naturbeschaffenheit — wovon nachher — zur Weissagung benutzt und Gäa als Orakelgeberin betrachtet sei; man kann aber auch einen Versuch darin finden, zu erklären, wie es gekommen sei, dafs ein Orakel, dessen Eigenthümlichkeit auf der Einwirkung einer tellurischen Kraft beruhte, nicht der Erdgöttin, die doch anderswo auch ihre Orakel hatte, sondern dem himmlischen Lichtgott Apollon gehöre. Themis ist nur eine andere Gestalt der Erdgöttin selbst: die Erde von der ethischen Seite betrachtet, als Quelle und Urprung nicht blofs der materiellen Dinge, sondern auch der Regel und gesetzlichen Ordnung, nach welcher die Dinge vor sich gehen. Phöbe, deren nur Aeschylus in diesem Zusammenhange gedenkt, scheint von diesem blofs ihres Namens wegen eingeschoben, um die Uebergabe des Orakels an den ja auch nach ihrem Namen genannten Gott Phöbus Apollon ungezwungen zu erklären, während andere ihn das Orakel der Gäa mit Gewalt entreifsen liefsen [4]). Eine Angabe, dafs einst auch Poseidon, und zwar in Gemeinschaft mit Gäa, der Gott der Gewässer mit der Erdgöttin, das Orakel besessen, hat sich ebenfalls erhalten [5]): was

1) Vgl. Opusc. ac. I p. 344f. Welcker, Götterl. I S. 503.

2) Andere nannten statt ihrer die Göttin der Nacht. Schol. Pind. Pyth in der Hypothesis. Von einem alten Traumorakel der Erdgöttin zu Delphi, worüber Apollon sich beim Zeus beschwert, und welches dann auf dessen Geheifs abgestellt sei, redet Eurip. Iph. Taur. v. 1263ff. Vgl. G. Wolff, üb. d. Stift. d. delph. Or. in d. Verhandl. d. Philol. Vers. zu Augsb. 1862, S. 64.

3) Aeschyl. Eum. zu Anfang.

4) Vgl. meine Anmk. zu Aeschylus Eumeniden S. 163f.

5) Pausan. X, 5, 6. 24, 4. Vgl. Bäumlein in d. Zeitschr. für d. A. W. 1839 S. 1211.

ihr von physischer Speculation oder von geschichtlicher Ueberlieferung zu Grunde liegen möge, müssen wir hier unerörtert lassen. Wir begnügen uns zu sagen, dafs, soviel sich historisch nachweisen läfst, das Orakel zu Delphi nur im Besitz des Apollon gewesen ist [1]).

Die physische Eigenthümlichkeit, welche diesen Ort zum Sitz der Weissagung geeignet machte, bestand in einem Erdschlunde, aus welchem kalte Dämpfe emporstiegen, durch die, wer sich ihnen aussetzte, in ekstatische Erregung gerieth [2]). Dieser Erdschlund befand sich auf einem Plateau am südlichen Abhange des Parnafs, mehr als tausend Fufs über der Meeresfläche, und von den noch etwa achthundert F. höheren Kuppen der Phädriaden und der Hyampeia überragt. Hier war der Tempel erbaut, und zwar so, dafs sein Adyton die Mündung des Schlundes in sich fafste. Der alte, nach der Fabel von Trophonius und Agamedes erbaute Tempel bestand bis Ol. 58, 1 (548), wo er abbrannte, und darauf von den Amphiktyonen ein neuer und prachtvollerer hergestellt wurde. Die Unternehmer dieses neuen Baues waren die damals aus Athen verbannten Alkmäoniden, der Baumeister ein Korinther Namens Spintbaros. — Im Adyton, in welches auch die unweit des Tempels entspringende Quelle Kassotis einströmte, und sich hier in der Erde verlor, stand über der Mündung des Schlundes ein hoher Tripus: auf diesem ruhte oben ein Becken mit einer kreisförmigen durchbrochenen Scheibe (*ὅλμος*), über welcher dann wieder ein Sitz für die Seherin angebracht war. Vor demselben standen zwei goldene Adlerbilder zu beiden Seiten des Omphalos, eines kegelförmigen weifsen Steines, der den Mittelpunkt des Erdkreises bezeichnen sollte, wo einst die vom Zeus aus Ost und West ausgesandten Adler in ihrem Fluge sich begegnet hatten [3]). Die Seherin, Pythia oder Pythias, war in früheren Zeiten eine Jungfrau in der Blüthe der Jahre: später, da einst ein Thessaler Echekrates eine jugendliche Pythia entführt hatte, wählte man zu dem Amte betagte Frauenzimmer über funfzig Jahre, die jedoch zur Erinnerung an die frühere Sitte die jugendliche Mäd-

---

1) Vgl. oben das 3. Capitel des vorigen Abschnittes.

2) Hierüber, und über das Meiste des Folgenden, genügt es auf Prellers gediegenen Aufsatz über Delphi in der Paulyschen Real-Encyklopädie Th. II zu verweisen.

3) Daher heifst bei Pindar Pyth. IV 7 die Seherin *χρυσέων αἰητῶν πάρεδρος*.

chentracht anlegten [1]). Man erkor sie aus ehrbaren, aber nicht gerade reichen und vornehmen Häusern. Zu Plutarchs Zeit war die Pythia eine Tochter armer Landleute, ohne höhere Bildung, doch von untadeliger Herkunft und unbefleckter Jungfrauschaft [2]). In der ältesten Zeit soll, wie Einige angaben, die Pythia nur einmal jährlich den Weissagestuhl bestiegen haben, in dem Monat, den die Delpher Bysios nannten, und der in den Anfang des Frühlings um die Zeit der Nachtgleiche fiel [3]). Der siebente Tag dieses Monats galt für den Geburtstag des Gottes. Der Name Bysios ist mundartlich für Pysios oder Pythios und bedeutet den Fragemonat, von demselben Stamm, von welchem, nach der früher (S. 47) schon vorgetragenen Ansicht, auch das Heiligthum Pytho, der Gott Pythios hieſs. In Plutarchs Zeit wurden monatlich einmal Orakel ertheilt [4]); früher jedoch, da der Glaube an das Orakel und der Andrang der Fragenden gröſser war, waren nur gewisse Tage in jedem Monate als *ἀποφράδες* oder ungünstige Tage bezeichnet, an denen die Pythia den Tripus nicht besteigen durfte [5]): an den übrigen Tagen durfte sie es, jedoch war vorher eine Zeichenbeobachtung nothwendig, um zu erforschen, ob der Tag ein günstiger (*αἰσία*) sei [6]). Auch waren damals zwei Pythien angestellt, die sich einander ablösten, und eine dritte auſserdem zu etwa nöthiger Aushülfe. Um die Zeichen zu erforschen dienten die Opfer, welche die Befragenden, mit Lorbeer bekränzt, dem Gotte darbrachten, und die deswegen Orakelopfer (*χρηστήρια*) hieſsen. Die Opferthiere, vorzugsweise Ziegen, aber auch an-

---

1) Diodor. XVI, 26. Die Zeit des Echekrates giebt D. nicht an: er sagt bloſs *ἐν τοῖς νεωτέροις χρόνοις*. Daſs bei Aeschylus in den Eumeniden v. 38 und bei Euripides im Ion v. 1339 die Pythia hochbejahrt ist, kann natürlich nichts gegen Diodor beweisen, um so weniger, da sich ja denken läſst, daſs die Pythia im Amte alt geworden sei.

2) Plutarch. de defect. or. c. 51. de Pyth. or. c. 22.

3) Hermann, griech. Monatsk. S. 51.

4) Plut. Qu. Graec. no. 9. Doch sind wohl die Wintermonate ausgenommen zu denken, *ἀποδάμου Ἀπόλλωνος τυχόντος*, Pind. Pyth. IV, 5, weil man da den Gott bei den Hyperboreern weilend dachte. Preller, Myth. I S. 158.

5) Plutarch. Alex. c. 14.

6) Eurip. Ion. v. 421. — In dem homer. Hymn. auf Hermes v. 540 ist auch von Auspicien, *φωνῇ τ' ἠδὲ ποτῇσι τεληέντων οἰωνῶν*, die Rede. Auch vom dodonäischen Orakel heiſst es in einem hesiodischen Fragment (Göttl. no. LXXX), daſs man es befrage *δῶρα φέρων σὺν οἰωνοῖς ἀγαθοῖσιν*: und ebenso wird es wohl auch bei allen andern Orakeln gewesen sein.

dere, wie Stiere und Eber[1]), wurden von den Priestern einer sorgfältigen Prüfung unterworfen, ob sie gesund und fehlerlos und also dem Gotte genehm wären. Fiel das Ergebnifs dieser Prüfung nicht befriedigend aus, so galt dies als ein Zeichen, dafs es dem Gotte nicht gefalle, an diesem Tage Orakel zu ertheilen. Waren die Zeichen günstig, so betrat die Pythia, nach vorbereitenden Waschungen und Reinigungen[2]), das Adyton, trank aus der Quelle Kassotis, nahm Lorbeeren in den Mund[3]), und bestieg den mantischen Sitz auf dem Tripus[4]). Ein Priester, der sog. Prophet[5]), begleitete sie, und stellte sich neben den Tripus. Die Befragenden wurden nach einer durchs Loos bestimmten Reihenfolge zugelassen, insofern nicht Einzelnen die Promanteia oder das Vorrecht ertheilt war, aufser der Reihe und vor Andern berücksichtigt zu werden[6]). Sie hatten ihre Fragen nicht unmittelbar an die Pythia selbst zu richten, sondern an einen der Propheten[7]) entweder mündlich oder schriftlich[8]), durch welchen sie dann der Pythia vorgetragen wurden. Der Antwort warteten sie, wie es scheint, in einem anstofsenden Gemach des Adyton[9]). Die Pythia wurde nun durch die aus dem Erdschlunde aufsteigenden Dünste in einen ekstatischen

---

1) Plutarch. de defect. or. c. 49.

2) Plutarch. de Pyth. or. c. 6 erwähnt Räucherungen mit Lorbeeren und Gerstengraupe.

3) Lucian. bis accus. c. 2.

4) Ueber diesen und den dazu gehörigen Holmos s. Wieseler in d. Abhandl. d. Götting. Ges. d. W. Bd. XV.

5) Ein Prophet ist bei Herodot VIII, 36. und Plut. de def. or. c. 51. Es mögen aber auch mehrere gewesen sein, da Aelian. d. nat. an. X, 26 und Plutarch selbst anderswo, Qu. gr. no. 9, im Plural spricht. Aus Eurip. Ion. v. 480, *Δελφῶν ἀριστεῖς, οὓς ἐκλήρωσεν πάλος*, ist über die Zahl nichts zu entnehmen, da es möglich ist hier auch an die Hosier (S. ob. S. 44) zu denken, die aus den berechtigten Familien durchs Loos ernannt sein mögen. Auch der Prophet oder die Propheten mögen durchs Loos — natürlich aus einer designirten Anzahl Befähigter — erwählt sein, wie von dem Propheten des Didymäischen Apollon eine Inschrift aus römischer Zeit zeigt, bei Welcker, Syllog. epigr. no. 161. Böckh. c. Inscr. no. 2884, tom. II p. 564. Vgl. B. zu no. 2880.

6) Photius u. d. W. Lex. Seguer. p. 289, 18. Curtius Anecd. Delph. p. 79 ff. Vgl. Herod. I, 54. Demosth. Phil. III p. 119; d. f. leg. p. 446. Plut. Pericl. c. 21.

7) Daher fragt Xuthus bei Eurip. Ion. V. 414 zuerst: *τίς προφητεύει θεοῦ?*

8) S. Göttling. Ges. Abhandl. II S. 59.

9) Vgl. Ulrichs Reisen und Forsch. I S. 81; doch auch Wieseler in Jahrb. f. Philol. LXXV S. 689.

Rausch versetzt, und sprach, was ihr jetzt als Eingebung des Gottes vor die Seele trat, bald in einzelnen abgebrochenen Lauten, bald in deutlichen zusammenhängenden Worten aus. Was sie aussprach wurde von dem neben ihr stehenden Propheten aufgefafst und darauf in metrische Form gebracht. Diese war in der Regel der Hexameter; erst in späterer Zeit wandte man auch elegisches Mafs oder jambische Trimeter an, begnügte sich auch bisweilen mit der Prosa [1]). Dafs aber die Ekstase der Pythia ein höchst angreifender und mitunter auch lebensgefährlicher Zustand gwesen sei, läfst sich namentlich aus einem von Plutarch [2]) berichteten Beispiele schliefsen. Die Pythia, nachdem sie schon durch den auffallend rauhen Ton ihrer Stimme eine über das gewöhnliche Mafs hinausgehende Aufregung verrathen, stürzte endlich mit heftigem Geschrei vom Tripus herunter zum Ausgange des Gemaches, so dafs nicht blofs die in der Nähe befindlichen Befragenden, sondern auch der Prophet und die anwesenden Hosier erschreckt davon flohen. Als sie aber nach einiger Zeit sich ermannten und zu der Pythia hinein gingen, fanden sie sie gänzlich ihrer Sinne beraubt, und nach wenigen Tagen gab sie den Geist auf. Der gläubige Berichterstatter findet die Ursache freilich darin, dafs man an jenem Tage, nachdem man nur mit Mühe scheinbar günstige Opferzeichen erzwungen, die Pythia wider ihren Willen den Tripu szu besteigen genöthigt habe: wir dürfen aber wohl annehmen, dafs auch ohne dies dergleichen sich habe ereignen können.

Fragen wir nun aber, von welcher Art denn eigentlich die Offenbarungen der Pythia gewesen, ob verständliche und zusammenhängende Aussprüche, oder nur abgerissene unzusammenhängende Worte und Ausrufungen, so berechtigen uns unsere Quellen zu der Antwort, dafs beides, bald das eine bald das andere, stattgefunden habe [3]). Im ersteren Falle konnte der Pro-

---

1) Vgl. G. Wolff zu Porphyr. p. 89 ff. Ein iambisches Orakel schon aus Kyros Zeit hat Herod. I, 174.

2) De def. or. c. 51.

3) Angaben wie die Herodotischen, nach welchen die Pythia den Fragenden gleich beim Eintritt in das Megaron ihre Bescheide in regelrechten Hexametern entgegenruft, sind nicht buchstäblich zu nehmen. Herod. I, 47. 65. V, 92, 2. VII, 141. Dafs auf die Darstellung bei Heliodor. Aeth. II, 26. 27. 35 gar nichts zu geben ist, braucht kaum erinnert zu werden. Aber auch Euripides im Ion hat sich offenbar nicht genau an die wirklich bestehende Ordnung gebunden. — Strabo IX p. 419 redet von Dichtern im Dienste des Orakels, die die unmetrischen Aussprüche in Verse brachten. Vgl. auch Plutarch. de Pyth. or. c. 25.

phet, welcher den Fragenden die Antwort mittheilte, sich darauf beschränken, ihnen die herkömmliche poetische Form zu geben oder geben zu lassen; im zweiten Fall, der gewifs der häufigste war, kam es darauf an, den Aussprüchen einen Sinn abzugewinnen, der sich in zusammenhängende Rede bringen liefs, und hier konnte es nicht fehlen, dafs ein Sinn vielmehr hineingelegt als ausgelegt wurde. Dabei konnten immerhin die Propheten, und wer sonst damit zu thun hatte, in gutem Glauben handeln; sie konnten sich selbst überzeugt halten, dafs der Gott durch den Mund der Pythia wirklich das habe sagen wollen, was sie ihn sagen liefsen. War das auch Täuschung, so war es doch keine absichtliche und bewufste Täuschung, die als klug ersonnene Lüge zu schelten wäre, sondern es war eine Täuschung, in der sie selber befangen waren. Wie leicht es Auslegern — und Ausleger sollten sie ja sein — begegnen kann, in die Worte, die sie auszulegen haben, etwas hineinzutragen, was in Wahrheit nicht darin liegt, lehrt ja die Geschichte der Auslegung alter und neuer Zeit zur Genüge. Es ist den gepriesensten Männern, frommen Leuten von Profession, an deren Wahrheitsliebe zu zweifeln nicht erlaubt ist, nicht allzu selten widerfahren, dafs sie, in irgend einem dogmatischen System oder Vorurtheil befangen, in dieser oder jener Schriftstelle einen Sinn gefunden haben, den kein Unbefangener darin zu finden vermag. Die Priester und Propheten des delphischen Heiligthums hatten nun auch ihre bestimmten Ansichten von den Göttern und den göttlichen Dingen, so zu sagen ihre dogmatische Theologie, sie hatten ihr bestimmtes Urtheil über das, was dem göttlichen Rechte (θέμιστες) gemäfs oder nicht gemäfs sei, sie hatten dabei oft auch sehr genaue Kenntnifs von den Personen, die das Orakel befragten, und von den Verhältnissen, auf welche die Fragen sich bezogen. Von solchen Voraussetzungen ausgehend und auf solche Kenntnisse gestützt unternahmen sie es, die unklaren und verworrenen Aeufserungen der Pythia nach bestem Wissen und Gewissen zu deuten, und brachten auf diese Weise oft Antworten heraus, die sie in gutem Glauben als Antworten des Gottes verkündigen mochten, und die wenigstens nicht Ausgeburten eines schlauen und gottlosen Betruges, sondern Ergebnisse der Ueberzeugung frommer und einsichtsvoller, wenn auch irrgläubiger Männer waren. Erwiesen sich ihre Bescheide nachher als irrig, so war es ja wohl denkbar, dafs auch solche dennoch wirklich von dem Gotte veranlafst sein könnten, der nur würdigen Fragern die Wahrheit zu offenbaren geneigt wäre,

Unwürdige aber, wenn sie trotz abmahnender ungünstiger Zeichen sich an ihn drängten, durch täuschende Antworten für ihre Zudringlichkeit strafte[1]). Sehr häufig übrigens waren die Antworten dunkel und räthselhaft, und sprachen in vieldeutigen und bildlichen Ausdrücken, die selbst wieder einer Auslegung bedurften, um die man sich denn an einen Exegeten wenden mochte[2]); aber wir halten uns doch nicht für berechtigt, dergleichen Antworten unbedingt und ohne Ausnahme nur als Beweise kluger und vorsichtiger Berechnung anzusehen, wodurch man verhüten wollte, dafs dem Orakel auf keinen Fall ein Irrthum nachgewiesen werden könnte[3]). Vielmehr die Priester selbst waren der Meinung, dafs die Gottheit ihre Offenbarungen den Menschen nicht immer unverhüllt und geradezu, sondern in räthselhafter Weise zu Theil werden liefse, um sie dadurch zu eigenem weiteren Forschen zu nöthigen, oder auch, weil Zukünftiges bestimmt vorherzuwissen den Menschen nicht fromme. Und gröfstentheils wurden jene räthselhaften Antworten auch nur denen ertheilt, die vorwitzig nach Zukünftigem fragten: wenn aber die Frager, wie es am häufigsten der Fall war, sich um Rath und Entscheidung in Fällen zweifelhaften Rechtes oder schwankender Entschlüsse an den Gott wandten, so pflegten auch die Antworten bestimmt und deutlich genug zu sein. Bei alledem ist aber nicht zu leugnen, dafs sich Beispiele von Betrug schon in ziemlich früher Zeit finden. Ob die Aufforderungen des Orakels an die Spartaner, Athen von der Tyrannis der Pisi-

---

1) So etwas wird in dem hom. Hymnus auf Hermes v. 543—549 angedeutet.

2) Pausan. X, 10, 7. Cic. de div. I, 51, 116. Es scheint dafs es bei den Orakeln selbst angestellte Exegeten gegeben habe: und só stellte auch der Lucianische Alexandros solche bei seinem Orakel an. S. Alex. c. 23 und 49. Eine Inschrift aus Olympia bei Beulé, Etud. sur le Péloponnèse p. 268, aus römischer Zeit, nennt zwei Exegeten unmittelbar hinter den Manteis. Ueber ihre Function ist freilich nichts weiter aus der Inschrift zu ersehen. — Petersen, d. heilige Recht der Gr. S. 55, glaubt aus Pausanias I, 34, 4 auch einen Exegeten des Amphiaraischen Orakels zu Oropos nachweisen zu können. Aber der dort genannte Iophon aus Knosos war doch wohl nur ein knosischer Exeget, der eine Schrift verfafst hatte, in welcher etwas über Amphiaraus vorkam. Vgl. Ruhnken ad Timae. p. 110. Wolff ad Porphyr. prolegg. p. 44. Damit soll natürlich die Existenz von Exegeten auch zu Oropus ebensowenig wie an andern Orakelanstalten in Abrede gestellt werden.

3) So urtheilt freilich Lucian, Göttergespr. XVI, 1, und viele Neuere. Vgl. dagegen Jacobs, Vermischte Schr. III S. 356.

stratiden befreien zu helfen [1]), hieher gehören, lassen wir dahin gestellt; aber von dem Bescheide, durch welchen Demaratus für einen Bastard erklärt und von der Thronfolge in Sparta ausgeschlossen wurde, gestanden nachher die Priester selbst ein, dafs er falsch sei, und dafs die Pythia sich durch Bestechung von einem Gegner des Demaratus dazu habe verleiten lassen [2]). Auch Lysander soll versucht haben für seine Pläne zur Aenderung der spartanischen Verfassung die Mitwirkung des Orakels durch Bestechung zu erkaufen, was ihm indessen nicht gelang [3]). In der späteren Zeit des Unglaubens und der Irreligiosität kam dergleichen immer häufiger vor, und wir mögen unbedenklich annehmen, dafs es auch unter der delphischen Priesterschaft Freigeister und Ungläubige gab, die den Spruch *mundus vult decipi* in ihrem Interesse zu befolgen kein Bedenken trugen. Aber in den besseren Zeiten die Orakel für Anstalten des Priestertruges zu halten verbietet uns die Achtung, mit welcher auch denkende Männer, wie Sokrates, gegen sie erfüllt waren; ja selbst die christlichen Bekämpfer des Heidenthums stellen meistens die Orakelpriester nicht als schlaue Betrüger dar, die wissentlich und absichtlich auf Täuschung der Menschen ausgegangen, sondern es haben wirklich die Heidengötter durch den Mund ihrer Priester gesprochen: diese Heidengötter sind aber Dämonen, abgefallene Engel, die die Menschen berücken: die Priester haben nicht betrogen, sondern sind selbst betrogen worden [4]). — Ueber den Einflufs, den das Orakel in seinen

1) Herod. V, 63.

2) Id. VI, 66. Die Pythia wurde abgesetzt: vielleicht wurde sie nur vorgeschoben und mufste büfsen, was die Priester verschuldet hatten. Uebrigens ist aus den Erzählungen von Bestechungen der Pythia doch wohl zu schliefsen nicht allein dafs man Zeit und Mittel haben mufste, sich, bevor sie den Tripus bestieg, mit ihr zu verständigen, sondern auch dafs dann ihre erkauften Aussprüche nicht dunkel und unverständlich sein mufsten.

3) Diodor. XIV, 13. Plutarch. Lys. c. 25.

4) Vgl. besonders die gegen Vandale und Fontenelle gerichtete Schrift von P. Baltus, Réponse à l'histoire des oracles etc. séc. éd. Strasb. 1709. und Suite de la réponse. ib. 1708. Auch Oenomaus der Cyniker zur Zeit Hadrians in seiner Schmähschrift gegen die Orakel, aus der Eusebius im 5. B. der Praep. ev. Auszüge giebt, richtet seine Vorwürfe nicht gegen die Priester, sondern gegen den Apollon und die andern Götter selbst, obgleich Eusebius c. 21 sagt, er habe die Orakelsprüche für Betrügereien, *γοήτων ἀνδρῶν πλάνας καὶ σοφίσματα ἐπὶ ἀπάτῃ τῶν πολλῶν ἐσκευασμένα*, erklärt. Wenn er das that, so mufs freilich die Fassung seiner Vorwürfe, wie wir sie in den Auszügen finden, nur als uneigentliche Redeform angesehen werden.

besseren Zeiten ausgeübt, ist schon an einer anderen Stelle (S. 43) geprochen, worauf ich mich zu verweisen begnügen darf. Von den mancherlei Orakelsprüchen, die hier und da von den Geschichtschreibern, namentlich von Herodot, berichtet werden, ist ohne Zweifel nur ein geringer Theil echt, d. h. wirklich von dem Orakel ausgegangen; die meisten sind später erdichtet worden von Leuten, die darauf ausgingen, den Glauben an die Orakel zu stützen. Ob und in welchem Mafse die Priester selbst an diesen Erdichtungen theilgenommen, ist unmöglich zu entscheiden[1]). Sosehr übrigens das delphische Orakel auch von seinem früheren grofsen Ansehn und Einflufs verlor, ganz in Mifskredit kam es nie. Sein Ansehn fiel und hob sich wieder je nach den Umständen und den Schwankungen der öffentlichen Meinung. Unter Nero's Regierung verstummte es eine Zeitlang, und zwar wegen der Frevelthat des Kaisers, der gegen den Gott wüthete, sei es weil er ihm Unerwünschtes geweissagt, sei es aus sonst einem Grunde, und darum den geheiligten Erdschlund durch Menschen, die er über ihm schlachten und ihr Blut hineinfliefsen, vielleicht auch die Leichen hineinwerfen liefs, verunreinigte[2]). Später jedoch trat es wieder in Thätigkeit, und es läfst sich nachweisen, dafs es bis in Constantins Zeiten bestanden habe[3]).

Unter den übrigen Apollinischen Orakeln ist keines, dessen Ruhm dem Delphischen näher gekommen wäre, als das des didymäischen Apollon in der Nähe von Milet, dem das Geschlecht der Branchiden vorstand. Der Name des Geschlechtes wird von einem mythischen Ahnherrn Branchos hergeleitet, einem Lieblinge Apollons, den dieser selbst zu einem Propheten geweiht und ihm Kranz und Stab übergeben hatte. Was sonst noch vom Branchos und seiner Herkunft gefabelt wird[4]), verräth unverkennbar das Bestreben, das Branchidenorakel mit dem Delphischen in eine Art von genealogischem Zusammenhang zu bringen, läfst aber erkennen, dafs es eigentlich unhellenischen,

1) Ein Aufsatz von A. Schöll: Herodots Entwickelung und sein Beruf, Philolog. X, 1, verdient zum Nachlesen empfohlen zu werden.

2) Dio Cass. LXIII, 14.

3) S. Julian. ap. Cyrill. VI, 198 c. Cedren. tom. I p. 532 Bonn., wo auch die angeblichen letzten Worte des Orakels. Vgl. G. Wolff, de novissima oraculorum aetate (Berol. 1854) p. 9.

4) Vollständig zusammengestellt von Schönborn, Ueber das Wesen des Apollon und die Verbreitung seines Dienstes. Berl. 1854., mit dessen Resultaten ich freilich nicht übereinstimmen kann.

ohne Zweifel also wohl karischen Ursprungs gewesen ist. Ein Gott, in dem die Griechen ihren Apollon wiederfanden, wurde an der kleinasiatischen Küste lange vor der Zeit verehrt, in der die ionischen, äolischen und dorischen Colonien von Hellas aus hier gegründet wurden, und bei der im Wesen des Polytheismus begründeten Geneigtheit der Griechen, die fremden Götter als nicht wesentlich verschieden von den ihrigen anzuerkennen und ihre Culte aufzunehmen, war es natürlich, dafs sie auch den Branchidengott und sein Heiligthum respectirten und sich aneigneten [1]). Ueber die Art der Orakelgebung ist nichts Genaueres bekannt: nur soviel erfahren wir, dafs es hier eine Quelle gab, deren Wasser mantische Ekstase bewirkte, und dafs eine Priesterin, durch Trinken oder durch Einathmen des aus der Quelle aufsteigendes Gases begeistert, auf einer radförmigen Scheibe sitzend und einen Stab in der Hand haltend weissagte [2]), deren Sprüche dann ein Prophet, wie zu Delphi, den Fragenden mittheilte [3]). Als kurz vor dem ersten Perserkriege die Ionier sich gegen Darius empörten und Milet belagert wurde, fiel das Heiligthum den Persern in die Hände und wurde geplündert und in Brand gesteckt [4]). Einige Jahrzehnde später geschah es, dafs Xerxes den nothdürftig hergestellten Tempel wieder verbrannte, dessen Schätze die Branchiden ihm auslieferten und dann selbst das Land verliefsen und nach dem inneren Asien auswanderten, wo sie in Baktrien oder Sogdiana angesiedelt wurden [5]). Der Tempel wurde später von den Milesiern wieder aufgebaut, obwohl nicht ganz vollendet. Auch das Orakel lebte wieder auf, und bestand noch zur Zeit des Jamblichus, oder wer sonst der Verfasser des Buches über die ägyptischen Mysterien ist, zu Anfang des vierten Jahrhunderts [6]).

Dafs auch das Orakel des Apollon zu Abä in Phokis zu Krösus' Zeit zu den angesehensten gehört habe, beweist die oben erwähnte Erzählung Herodots, der auch der Reichthümer des

1) Dafs das Branchidenheiligthum älter gewesen als die ionische Niederlassung, sagt Pausan. VII, 2, 6 ausdrücklich.

2) Jamblich. de myst. III, 11.

3) Des durchs Loos erwählten Propheten ist schon oben S. 303 Anm. 1. gedacht worden.

4) Herodot. VI, 18. 19.

5) Strab. XIV p. 634 u. XI p. 518. Vgl. Urlichs, Anfänge d. gr. Kunstgesch. I S. 18. II S. 6. und Brunn, Sitzungsber. d. Bayerschen Ak. d. W. 1871, S. 523.

6) Wolff. de noviss. or. aet. p. 11.

Heiligthums und seiner vielen mit Weihgeschenken angefüllten Thesauren gedenkt [1]). Pausanias redet von dem Orakel nur als von einem vormaligen. Es bestand damals schon lange nicht mehr, obgleich noch ein Tempel des Apollon dort war, vom Kaiser Hadrian neben der Stelle des früheren, zuerst vom Xerxes, dann von den Thebanern im phokischen Kriege zerstörten erbaut [2]). In Böotien [3]) gab es ein Orakel des Apollon bei Akräphiä am Berge Ptoon, im thebanischen Gebiet, wo der Gott seine Antworten durch den Mund eines Priesters (*πρόμαντις*) ertheilte. Als im zweiten Perserkriege ein Abgesandter des Mardonius Namens Mys aus Europos in Karien ihn befragte, so antwortete er in barbarischer Sprache: die Begleiter des Mys verwunderten sich höchlich über die unverständliche Rede, Mys aber erkannte sie für karisch [4]). Nach der Zerstörung Thebens durch Alexander ging das Orakel ein, und Pausanias nennt es als ein nicht mehr bestehendes [5]). Doch scheint es nachher einmal wieder aufgelebt zu sein, da es in einer muthmafslich der Zeit Caracalla's angehörigen Inschrift erwähnt wird [6]). — Ein anderes Orakel Apollons in Böotien war einst zu Tegyra, wo, nach dortiger Sage, der Gott auch geboren sein sollte. Wir hören, dafs zur Zeit des zweiten Perserkrieges der Prophet des tegyräischen Orakels den Sieg der Griechen vorherverkündigt habe. Zu Plutarchs Zeiten bestand es nicht mehr [7]). — Ein anderes Apollinisches Orakel war zu Eutresis zwischen Thespiä und Platäa, einst angesehen, nachher verschollen [8]). Ebenso zu Hysiä, wo ein heiliger Brunnen die Trinkenden in mantische Ekstase versetzte [9]). — Auch zu Theben in dem Heiligthum des Ismenischen Apollon wurde geweissagt. Apollon selbst hatte den Teneros, seinen Sohn von der Nymphe Melia, zum Mantis in seinem Heiligthume eingesetzt [10]). Die Weissagung erfolgte,

1) Herodot. VIII, 33. 2) Pausan. X, 35, 2. 3.

3) Ueber den Reichthum Böotiens an Orakeln, woher es von Dichtern *πολύφωνος* genannt worden, s. Plutarch. d. def. or. c. 5.

4) Herodot. VIII, 135. Brunn a. a. O. S. 528 vermuthet mit Wahrscheinlichkeit einen Zusammenhang des Ptoischen Orakels mit dem Branchidischen im karischen Sprachgebiet.

5) Pausan. IX, 23, 6.

6) C. I. no. 1625 v. 41. Vgl. Böckh. Pind. fr. p. 595.

7) Plutarch. Pelop. c. 16. de orac. def. c. 5.

8) Steph. Byz. u. d. W. 9) Pausan. IX, 2, 1.

10) Pausan. IX, 10, 5; vgl. Pindar bei Strabo IX, 413. Daher nennt Tzetzes zu Lycophr. v. 1211 das Orakel auch das des Teneros.

wie es scheint, aus den Opferzeichen[1]), jedoch so, dafs der Prophet, vermuthlich durch gewisse nicht näher bekannte Einwirkungen in eine erhöhte Stimmung versetzt, aus den Zeichen nicht blofs, wie es sonst bei der Hieroskopie der Fall war, nur im Allgemeinen glücklichen oder unglücklichen Erfolg prophezeite, sondern speciellere Offenbarungen aussprach, welche, ebenso wie die der Pythia, in Verse gebracht wurden[2]). — Dafs am Altar des Apollon Spodios in Theben eine Art von Weissagung durch vorbedeutende Schicksalsstimmen, φῆμαι oder κληδόνες, geübt worden, ist schon oben (S. 284) erwähnt. — In Argos hatte man ein Orakel im Tempel des Apollon δειραδιώτης d. h. des Ap. an der Höhe, von seiner Lage am Fufs der Akropolis. Die Weissagung geschah durch eine Prophetin, die sich in jungfräulicher Keuschheit halten mufste. Allmonatlich wurde ein Schaflamm geopfert: die Prophetin kostete von dem Blute, und wurde dann von mantischer Begeisterung ergriffen. Im Uebrigen dürfen wir uns vorstellen, dafs es ähnlich wie zu Delphi hergegangen sei. Denn das Orakel war von dort aus gestiftet. Es bestand noch zur Zeit des Pausanias in Wirksamkeit[3]). Einer Prophetin des Lykeischen Apollon zu Argos gedenkt Plutarch in der Geschichte des Pyrrhus[4]); sonst wird ihrer nicht erwähnt, und es ist möglich, dafs Plutarch den Lykeischen Apoll mit dem Deiradiotes verwechselt habe. — Dafs auch auf der Insel Euböa einst ein Apollonorakel bestanden, wird von Strabo bezeugt[5]). Näheres darüber ist nicht bekannt, und selbst der Name des Ortes, wo es sich befand, und der Beiname, unter welchem Apollon hier verehrt ward, sind unsicher[6]).

Zahlreiche Apollinische Orakel gab es in Kleinasien, wo wir schon oben das berühmte der Branchiden gefunden haben. Uralt und nicht unberühmt war auch das Orakel zu Klaros bei Kolophon, dessen Stiftung die Griechen der Manto, einer Tochter des Tiresias zuschrieben[7]). Strabo redet von ihm als von einem ehemaligen; doch wird es auch nach seiner Zeit noch

---

1) Herodot. VIII, 134. ἱεροῖσι χρηστηριάζεσθαι. Vielleicht läfst sich auch Sophocl. Antig. v. 1005 hierauf beziehen.

2) Dies läfst sich aus Plutarch. Lysand. c. 29 u. Diodor. XVII, 10 schliefsen.

3) Pausan. II, 24, 1. 4) Plut. Pyrrh. c. 31 extr.

5) Strab. X p. 445.

6) Vgl. Steph. Byz. s. v. Κορώπη. Schol. Nicand. Ther. v. 614.

7) Pausan. VII, 3, 1. Schol. Apoll. Rh. I, 308.

mehrmals als bestehend erwähnt, und es scheint noch in der Mitte des vierten Jahrhunderts bestanden zu haben[1]). Die Weissagung geschah durch einen Priester, der aus bestimmten zu Einem Geschlechte gehörigen Familien der Umgegend, meistens aus Milet, berufen wurde[2]). Er hörte nur Zahl und Namen der Befragenden, dann stieg er in eine Grotte, trank aus einer dort fliefsenden Quelle, und gab darauf seine Antworten, und zwar in Versen, obgleich er, wie versichert wird, sehr häufig ein ganz ununterrichteter Mann war[3]). Die aufregende Wirkung der Quelle war aber der Gesundheit nachtheilig, so dafs die Priester gewöhnlich nicht lange lebten[4]). — Erwähnt werden ferner Apollonsorakel zu Adrastea in Troas, zwischen Priapos und Parion, und zu Zelea in derselben Gegend, die aber beide zu Strabo's Zeit nicht mehr bestanden[5]) Ein Orakel des Thymbräischen Apollon, ebenfalls in dieser Gegend, läfst sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen[6]), und in der Nähe eines andern Thymbra, am Mäander, lag die Hiera Kome mit einem angesehenen Apollotempel und Orakel, wo der Prophet in Versen sprach[7]). Sicher bezeugt ist auch das Orakel zu Grynion in der Nähe von Smyrna[8]). — In Cilicien gab es zu Seleucia ein Orakel des Sarpedonischen Apollon[9]); auch seine Schwester Artemis wurde in Cilicien unter dem gleichen Beinamen verehrt, und hatte ein Orakel, wo begeisterte Seher prophezeiten[10]). Ein Orakel Apollons ist auch in der cilicischen Stadt Mallos anzunehmen[11]). — In Lycien bei der Stadt Kyaneä war ein Orakel des Apollon Thyrxeus[12]), und die Weissagung wurde hier durch

---

1) Strab. XIV p. 642. Wolff de nov. or. aet. p. 11. 12.

2) Der kolophonische Dichter Nikander war Priester des klarischen Ap., ἐκ προγόνων τὴν ἱερωσύνην δεξάμενος, wie der Scholiast zu Anf. der Theriaca angiebt. Vgl. O. Schneider, Nicandr. p. 17, der mit Recht die Zweifel zurückweist.

3) Tacit. Ann. II, 54. 4) Plin. H. N. II, 103 p. 111 Gr.

5) Strab. XIII p. 588. 6) Klausen, Aen. u. d. Pen. S. 185 ff.

7) Liv. XXXVIII, 13, 1.

8) Strab. XIII p. 622. Steph. Byz. u. d. W.

9) Zosim. I, 57. 10) Strab. XIV p. 676.

11) Id. p. 675.

12) Pausan. VII, 21, 13. — Ueber die Stadt Kyaneä, die Einige, wie Klausen in d. Encykl. d. W. u. K. III, 4 S. 320 u. Hermann gottesd. Alterth. § 40, 23, mit den kyanischen Inseln verwechselt haben, s. Plin. H. N. V, 27 p. 270. Corp. Inscr. III no. 4288. Letronne im Journal des savants 1825 p. 333. — Den dunkeln Beinamen des Gottes glaubt Welcker, Götterl. II S. 339, als den jugendlich schlanken deuten zu können.

eine heilige Quelle vermittelt, in die Einer hineinschaute und die verlangte Offenbarung durch das, was er hier erblickte, bekam. Ob der Priester, etwa nach gewisser Vorbereitung in begeisterte Stimmung versetzt, oder der Befragende selbst in die Quelle geschaut habe, erfahren wir nicht. — Bekannter ist das Apollonsorakel zu Patara[1]). Hier wurde die Priesterin oder Prophetin (ἡ πρόμαντις τοῦ θεοῦ) zur Nachtzeit in den Tempel eingeschlossen, wo der Gott sie heimsuchte und ihr seine Offenbarungen mittheilte[2]). Dies Orakel scheint noch zur Zeit des Grammatikers Servius, also zu Anfang des 5. Jahrh. bestanden zu haben. Aber es war nicht immer eine Prophetin dort, was vielleicht mit der Meinung zusammenhing, dafs auch der Gott nur zeitweilig, nämlich in den Wintermonaten, Patara besuche[3]). In den übrigen Jahreszeiten ruhte also das Orakel. Sommers, meinte man, weilte der Gott vorzugsweise auf seiner Geburtsinsel Delos. Natürlich fehlte auch hier ein Orakel nicht; es wird indessen seiner so wenig Erwähnung gethan, dafs man erkennt, wie es an Bedeutung und Ansehn hinter vielen der andern zurückgestanden habe[4]).

Unter den Zeichenorakeln gebührt der erste Platz dem Orakel des Zeus zu Dodona in Epirus. Die älteste Erwähnung des dodonäischen Zeus und seines Orakels finden wir bei Homer[5]), bei welchem Achilleus den Gott anruft: „Herrscher Zeus, der du waltest in der winterlichen Dodona, wo die Sellen umher wohnen, deine Hypopheten, die ihre Füfse nicht waschen, und ihr Lager auf dem Erdboden haben.“ Wo aber dieses von Achilleus gemeinte Dodona zu suchen sei, darüber waren im Alterthum und sind unter den Neueren die Ansichten verschieden[6]). Einige ver-

1) Der Name soll Deuterort bedeuten, nach Schönborn a. a. O. S. 25, 58. Preller Gr. Myth. I S. 160 ff.

2) Herodot. I, 182. 3) Serv. ad. Verg. Aen. IV, 143.

4) Vgl. Lucian. bis acc. c. 1. Serv. l. l. v. 144. Lucan. Phars. VI, 425. Vergil. Aen. III, 90. Theodoret. hist. eccl. III, 21. Wolff. p. 17. 18.

5) Il. XVI, 233.

6) Vgl. Strab. VII p. 329. Steph. Byz. u. Δοδώνη. Heyne excurs. ad Il. tom. VII p. 283 ff. u. Usteri zu Wolf's Vorl. üb. d. Ilias Th. II S. 157. Ritter, Vorhalle gr. Völkergesch. S. 384. Kruse, Hellas I S. 405. 407. Clausen, Quaest. Herod. p. 20. Hauzey, le mont Olympe p. 60. H. D. Müller, Mythol. d. griech. Stämme S. 195. 198. Gerlach, Dodona (Basel 1859) S. 9 u. 17 ff. G. F. Unger, üb. d. Annahme eines thessal. D. in Philol. XX, 4. Schenkl. üb. d. Zeusrelig. Gräz 1866. Th. Bergk, im Philol. XXXII, 1. S. 126 und andere mehr.

setzten es nach Thessalien, in die Nähe der Heimath des Achilleus, und wollten, dafs von hier aus das Epirotische gestiftet sei. Auch nennt in der That der Schiffskatalog ein Dodona unter den Ortschaften Thessaliens. Da indessen sonst kein sicheres Zeugnifs für die Existenz eines thessalischen Ortes dieses Namens vorhanden ist, und die Auctorität des nach mancherlei Rücksichten von den Rhapsoden so oder anders gestalteten und interpolirten Schiffskataloges nicht von allzugrofsem Gewichte zu sein scheint [1]), so dürfte die andere Ansicht, dafs auch Achilleus an das Epirotische Dodona denke, keinesweges zu verwerfen sein. In der Odyssee, wo es vom Odysseus heifst, er sei nach Dodona gegangen, um aus der hochbelaubten Eiche den Rathschlufs des Zeus wegen seiner Heimkehr zu vernehmen [2]), ist offenbar dies Epirotische gemeint. Ob Homer durch das Beiwort *χαμαιεῦναι*, erdgebettet, welches er den Sellen giebt, eine tellurische Mantik habe andeuten wollen, wie man vermuthet hat [3]), ist höchst zweifelhaft: man müfste dann in dem Zeus, dessen Hypopheten sie sind, einen chthonischen, nicht den Gott des Himmels, der im Aether wohnt, erkennen [4]). Alle sicheren Zeugnisse reden nur von Weissagung aus der heiligen Eiche, in deren Rauschen von den Propheten die Zeichen erkannt wurden, durch welche Zeus seinen Sinn andeutete. Dafs die Zeichen auch durch Tauben gegeben seien, die etwa hier nisteten oder umherflogen, ist eine zwar von Vielen geglaubte Angabe, die sich aber bei genauerer Prüfung als sehr apokryphisch darstellt. Sie beruht sicherlich nur auf dem Namen *πέλειαι* oder *πελειάδες*, welcher eine Taubenart von grauer Farbe bedeutet, und zwar eben dieser Farbe wegen [5]): denn *πελειός* bedeutet grau, greis. Deswegen hiefsen nun auch Greise und Greisinnen in manchen Gegenden *πελειοί*, *πελειαί* [6]), oder mit anderer Betonung *πέλειοι*, und zu Dodona wurden die Priesterinnen so genannt, weil sie Greisinnen waren; aber da auch Tauben so hiefsen, so veranlafste diese Homonymie den erfindsamen Witz zu der Fabel, die Priesterinnen trügen

---

1) S. Th. I S. 23. 2) Od. XIV, 327. XIX, 296.
3) Eustath. zu Il. XVI, 233: *χαμαὶ δοραῖς ἐγκοιμώμενοι δι᾽ ὀνείρων τοῖς χρωμένοις χρηματίζουσιν.*
4) Das ist auch Welcker's Meinung, gr. Götterl. I S. 201 f.; aber in Epirus habe man nachher den himmlischen Zeus von dem Erdzeus gesondert, mit dem er in Thessalien noch eins gewesen sei.
5) Aristot. hist. an. V, 13. 6) Hesych. u. d. W.

jenen Namen als Erinnerung als die Tauben, die vor Alters hier Weissagevögel gewesen seien[1]). Denn dafs in der geschichtlichen Zeit Dodona kein Taubenorakel war, steht fest[2]). Auch eine andere Meinung, dafs die Einsetzung von Frauen als Prophetinnen, deren zu Herodot's Zeit drei waren[3]), einer späteren Zeit angehöre, ursprünglich aber nur Männer das Prophetenamt verwaltet hätten[4]), ist mir sehr zweifelhaft. Sie scheint nur auf der homerischen Stelle von den Sellen zu beruhen. Aber dadurch, dafs männliche Hypopheten in Dodona waren, werden Weiber keineswegs ausgeschlossen. Jene mochten, wie die Propheten zu Delphi, den Befragenden die von der Priesterin empfangenen Orakel verkündigen. Und auch in der späteren Zeit, als anerkannter Mafsen Weiber zu Dodona weissagten, gab es neben ihnen auch männliche Weissager dort, und wir wissen aus Ephoros[5]), dafs nach einer alten Satzung, wenn Böoter das Orakel befragten, ihnen nur diese, nicht die Priesterin, geweissagt haben, wofür denn als Grund, wie gewöhnlich bei dergleichen Satzungen, eine Legende angeführt wurde. — Um aber die Zeichen zu verstehen, welche der Gott durch das Rauschen der heiligen Eiche gab, bedurfte es einer besondern Erleuchtung, eines für die Andeutungen der Gottheit geöffneten Geistes, was deutlich daraus erhellt, dafs die dodonäischen Peleiaden mit den gottbegeisterten Sibyllen und der delphischen

---

1) Etwas anderes denkt sich Herodot II, 57 die Sache. Die Priesterinnen seien ursprünglich aus Aegypten gekommen: man habe sie Tauben genannt, weil ihre fremde Sprache den Leuten wie das Girren von Tauben vorgekommen sei. Von Tauben als Orakelvögeln weifs also auch er nichts. Stein, zu Herod., meint, der Name sei ursprünglich nur eine symbolische Bezeichnung für Priesterinnen gewesen, wie anderswo *μέλισσαι*, und daraus habe sich denn später die Sage gebildet.

2) Es ist wohl klar, dafs Sophokl. Trachin. v. 172 hiebei gar nicht in Betracht kommen dürfe. Der Dichter stellt das Orakel dar, wie es der herrschenden Fabel nach im hohen Alterthum gewesen sein sollte. Ebensowenig beweist Pausan. VII, 21, 2, wenn auch der Name *πέλειαι* wirklich dort Tauben bedeutet, wie Welcker I S. 358 will. Denn auch Pausanias redet von einem Ereignifs aus mythischer Zeit, einem *μυθολογουμένῳ*. Endlich dafs das auf die Gründung des Orakels bezügliche Gemälde bei Philostratus, Im. II, 33, eine Taube anbringt, oder dafs Münztypen eine Taube auf einer Eiche sitzend darstellen, wird kein Verständiger als Beweismittel für die geschichtliche Zeit gelten lassen. Vgl. H. F. Perthes, die Peleiaden zu D. (Moers 1869) S. 33.

3) Herod. II, 55. Dieselbe Zahl bei Strabo.

4) Strab. VII p. 329.

5) Bei Strab. IX p. 402. Vgl. Procl. bei. Phot. bibl. p. 989 Hoesch.

Pythia als gleichartig zusammengestellt werden[1]). Es war also das dodonäische Orakel zwar ein Zeichenorakel, wie es auch ausdrücklich angegeben wird[2]), aber doch von andern Zeichenorakeln dadurch unterschieden, dafs zum Verständnifs der Zeichen auch noch eine göttliche Erleuchtung erfordert wurde. Dazu bedurfte es denn ohne Zweifel gewisser Vorbereitungen, worüber es jedoch an bestimmten Nachrichten fehlt. Wir hören aber von einer wunderbaren Quelle, Zeusquelle genannt, welche, obgleich ihr Wasser kalt war, und brennende Fackeln, die man darin eintauchte, erloschen, doch die Kraft hatte, erloschene Fackeln, die man ihr näherte, zu entzünden[3]); und es ist wohl möglich, dafs diese Quelle, wie so manche andere, auch die erregende Wirkung ausgeübt, und dafs die Priesterin, bevor sie weissagte, aus ihr getrunken habe. Ein alter Grammatiker redet von einer Quelle am Fufse der heiligen Eiche, aus deren Murmeln die Peleias geweissagt[4]). Die Quelle mag dieselbe sein: von der Weissagung aus ihrem Murmeln ist aber sonst nirgends die Rede.

Neben der Weissagung aus der heiligen Eiche ward aber zu Dodona auch eine Art von Kleromantie geübt, wovon freilich nur Ein Zeugnifs[5]), doch ein vollkommen zuverlässiges, auf uns gekommen ist. Das Verfahren scheint gewesen zu sein, dafs von den Befragenden ein Gefäfs mit Loosen an einen bestimmten Platz, wohl auf einen Altar, hingestellt, und dann, bevor man das Loos zog, Gebete und Opfer dargebracht wurden. Wer das Loos zog, der Befragende oder ein Priester, ist nicht zu erkennen: die Deutung des gezogenen aber scheint die Priesterin gegeben zu haben. — Häufiger wird des dodonäischen Erzbeckens Erwähnung gethan. Die Kerkyräer hatten ein Weihgeschenk aufgestellt, bestehend aus einem ehernen Becken und einem daneben stehenden Knaben, der in der Hand eine aus drei ehernen Ringelketten gebildete Peitsche hielt, an welcher Knöpfe (*ἀστράγαλοι*) hingen. Diese berührten das Becken, und wenn der Luftzug sie bewegte, so erklang dies von ihrer Berührung[6]).

---

1) Plat. Phaedr. p. 244 A. Pausan. X, 12, 10.

2) *Οὐ διὰ λόγων, ἀλλὰ διά τινων συμβόλων.* Strab. fr. Vat. VII, 1.

3) Plin. H. N. II, 103. p. 109. Pomp. Mel. II, 3 p. 49 Gr. Solin. c. 9 init.

4) Servius ad Verg. Aen. III, 466.

5) Cic. de div. I, 34, 76. Die dort erzählte Geschichte gehört wohl in die Zeit zunächst vor der Schlacht bei Leuktra.

6) Strab. excerpt. lib. VII p. 329. Andere abweichende Angaben, die zu erwähnen überflüssig, s. bei Preller zu Polemon p. 57 ff.

Aus dem Klange scheint man, wenigstens in späteren Zeiten, auch wohl geweissagt zu haben[1]), obgleich bei Aelteren das dodonäische Becken oder das dodonäische Erz nur in sprichwörtlicher Anwendung von einem geschwätzigen nie schweigenden Menschen vorkommt.

Das Ansehn des dodonäischen Orakels kam zwar dem des delphischen nicht gleich, doch wurde es ebenfalls nicht blofs von den Benachbarten, sondern auch von Entfernteren, und nicht blofs von Einzelnen, sondern auch von Staatswegen befragt, was wir namentlich von Athen und Sparta wissen[2]). Auch Krösus beschickte es. Zu Strabo's Zeit war es, gleich allen übrigen Orakeln, sehr in Verfall gerathen, doch bestand es noch zu Pausanias' Zeit, und scheint erst gegen die Mitte des 4. Jahrhunderts eingegangen zu sein[3]).

Von dem Loos- oder Würfelorakel des Herakles zu Bura ist schon oben die Rede gewesen. Auch dafs zu Delphi diese Art von Weissagung vorgekommen, ist beiläufig bemerkt worden. (S. 284.) Es ist aber gewifs, dafs dies keinesweges unter der Auctorität des pythischen Gottes geschehen sein könne, dem diese Art von Weissagung fremd war. Er hatte sie, nach dem homeridischen Hymnus, an den Hermes abgetreten[4]) und da die Menschen sich ihrer häufig bedienten, und ihr ebensosehr oder mehr vertrauten, als den Sprüchen der von ihm begeisterten Prophetin, so erbat er vom Zeus, dafs dieser Art von Mantik alle Wahrhaftigkeit entzogen würde[5]). Wenn deswegen wirklich die Delphischen Priester sich doch damit abgaben, ja wenn sogar, wie angegeben wird[6]), das Gefäfs mit den Loosen oder Thrien auf den Tripus der Pythia gestellt wurde, so kann das nur geschehen sein, um dem Andrange der Fragenden zu Zeiten, wo die Pythia nicht sprach, ein Genüge zu thun, und

1) Daher vielleicht heifsen bei Callimach. h. in Del. v. 286 die Sellen θεράποντες ἀσιγήτοιο λέβητος.

2) Cic. l. l. Plutarch. apophth. Lac. Agesil. no. 10. Diodor. XV, 72. Xenoph. de vect. 6,2. Pausan. VIII, 11 extr. Demosth. Mid. p. 531. de cor. p. 310. de f. leg. p. 437. Hyperid. pro Euxenipp. p. 11 f. Schneid. Dinarch. in Demosth. § 78. Plutarch. Phoc. c. 28.

3) G. Wolff p. 13.

4) Hymn. in Mercur. v. 552 ff.

5) Zenob. Prov. V, 75. Steph. Byz. s. v. Θρία. Vgl. die S. 313 erwähnte ähnliche Dichtung über die Traumweissagung bei Euripides Iphig. T. v. 1228 ff.

6) Suid. s. v. Πυθώ.

war eigentlich dem Willen des Gottes nicht entsprechend. Dafs aber gar die Pythia selbst in ihrer prophetischen Begeisterung auch Etwas mit den Thrien zu schaffen gehabt haben sollte, wie ebenfalls angegeben wird, dürfen wir uns wohl zu bezweifeln erlauben. Die Kleromanten scheinen aber überall ihr Gewerbe gern in der Nähe von Tempeln oder in den Tempelhallen selbst getrieben zu haben, um ihm dadurch in den Augen des Volkes einen Schein von göttlicher Auctorität zu verschaffen.

Eine andere Art von Zeichendeutung aber, nämlich die Hieroskopie, wurde in manchen Heiligthümern nicht blofs in der sonst gewöhnlichen Weise geübt, um aus den Opferzeichen sich über den günstigen oder ungünstigen Ausgang eines Unternehmens zu vergewissern, sondern um Offenbarungen auch über anderweitige Angelegenheiten zu erhalten. So war es namentlich zu Olympia, an dem mantischen Altar des Zeus, wie Pindar (Ol. VI, 6) ihn nennt. Die hier ansässigen und im Dienste des Gottes stehenden Iamiden standen in dem Rufe, aus den Opferzeichen mehr als Andere erschauen zu können. Weissagende Männer nennt sie der Dichter[1]), die aus den Opferzeichen den Sinn des blitzschwingenden Zeus erforschen; und aus andern Zeugnissen lernen wir, dafs sie die Zeichen nicht blofs aus den Eingeweiden der Opferthiere, sondern auch aus den Häuten, die sie zerschnitten, und aus den Opferstücken, die auf dem Altar verbrannt wurden, entnommen haben[2]). Am meisten wurde ihre Weissagung natürlich wohl von denen in Anspruch genommen, die sich zu den Spielen in Olympia einfanden, und ganz besonders von den Kämpfern oder ihren Angehörigen, um zu erforschen, ob sie auf Sieg hoffen dürften[3]); aber wir hören, dafs das Olympische Orakel auch von Staatswegen, wenigstens von Sparta, befragt worden sei, z. B. dann, wenn den Ephoren ein Zeichen geworden war, welches Mifsfallen der Götter an den Königen anzudeuten schien, und diese deshalb einstweilen suspendirt wurden, bis man sich näher über den Willen der Götter unterrichtet hatte[4]). Auch der König Agesipolis wandte sich an die Olympischen Weissager, um Bescheid zu erhalten, ob er einen von den Argivern wegen einer Festfeier geforderten Waffenstillstand mit gutem Gewissen ab-

1) Pind. Ol. VIII, 3. 2) Schol. Pind. Ol. VI, 111 u. 119.
3) Vgl. Pausan. VI, 8, 2. Philostr. Her. II, 6. Anthol. Pal. XI, 163.
4) Man wandte sich an Delphi oder an Olympia, sagt Plutarch. Ag. c. 11.

schlagen dürfe, oder nicht[1]). — Opferschau unter Auctorität des Heiligthums wurde auch in Delphi geübt[2]), und wir haben gesehn, wie von Einigen selbst die Erfindung der Hieroskopie dem Delphos zugeschrieben sei. Delphos heifst ein Sohn des Poseidon, des Gottes der einst, vor Apollon, Besitzer des Orakels in Gemeinschaft mit der Gäa gewesen sei, und auch späterhin seinen Altar und Cultus dort hatte: die delphischen Zeichendeuter, welche die Opferschau, namentlich die Empyromantie übten, hiefsen *πυρκόοι*[3]), und Pyrkon, offenbar der Eponymos dieser Pyrkoen, wird ein Diener des Poseidon genannt[4]). Daraus ergiebt sich, dafs es zu Delphi ein Geschlecht oder eine Zunft gegeben habe, welche im Dienste und unter der Auctorität des Poseidon die Empyromantie betrieb. — Auch zu Theben am Altar des Ismenischen Apollo wurde von den Priestern Hieroskopie und Empyromantie geübt[5]).

Unter den Traumorakeln haben wir zunächst die Heiligthümer des Asklepios zu erwähnen, in denen Kranke durch Incubation (*ἐγκοίμησις*) Belehrung über ihre Heilung erhielten. Es gab deren viele in verschiedenen Landschaften[6]); das berühmteste von allen aber war zu Epidaurus in Argolis, wo der umfangreiche Peribolos des Tempels mit Gebäuden zur Aufnahme der Kranken angefüllt war, und zahlreiche Säulen und Tafeln mit den Namen der Geheilten, Angabe der Krankheiten, an denen sie gelitten, und der Heilmittel, die ihnen geholfen hatten, von der wohlthätigen Macht des Gottes Zeugnifs gaben[7]). Aehnlich war es zu Trikka in Thessalien und auf der Insel Kos, dem Geburtsort des Hippokrates, für welchen diese Aufzeichnungen eine Hauptquelle der Belehrung gewesen sein sollen. Von dem alten Ruhme der Heilanstalt zu Trikka zeugt es, dafs die Asklepiaden der Ilias, Podalirius und Machaon, Herrscher von Trikka

---

1) Xenoph. Hell. IV, 7, 2, wo der Ausdruck zu bemerken: *ὁ θεὸς ἐπεσήμηνεν αὐτῷ*, wogegen es nachher vom delphischen Gott, an welchen Agesipolis dieselbe Frage gerichtet hatte, heifst: *ὁ δ' ἀπεκρίνατο*.

2) Vgl. Wieseler in d. Jahrb. für Philol. LXXV S. 681. 2, dem ich jedoch hinsichtlich der Euripideischen Stelle, Ion v. 416, nicht beistimmen kann.

3) Hesych. u. d. W. 4) Pausan. X, 5, 6.

5) Herodot. VIII, 134. Philoch. ap. Schol. ad Soph. Oed. Tyr. v. 21.

6) Eine Aufzählung giebt Gust. Krüger, Theologumena Pausaniae (Lips. 1860) p. 46.

7) Strab. VIII p. 374. Pausan. II, 27, 3.

genannt werden[1]) Nach dem Muster von Trikka wurde später das Heiligthum des Asklepios zu Gerenia in Messenien eingerichtet[2]), und auch ein zweites Trikka gab es in Messenien, welches sich mit dem thessalischen um die Ehre stritt, der Wohnsitz des Asklepios gewesen zu sein[3]), Ueberhaupt war Messenien und ebenso das angrenzende Lakonien reich an Heiligthümern des Asklepios; aber es gab solche auch in Achaia zu Pellene, in Korinth, in Phlius, in Argos, in Titane bei Sikyon[4]), und in Athen, wo Aristophanes den Plutus durch die heilende Hand des Gottes von seiner Blindheit befreit werden läſst[5]). Am berühmtesten nächst dem Epidaurischen war aber das Pergamenische in Kleinasien, von Epidaurus aus gestiftet, späterhin aber unter der Attalidenherrschaft mit königlicher Freigebigkeit ausgestattet und erweitert[6]). — Alle diese Asklepieien waren, als Heilanstalten, vorzugsweise an solchen Orten angelegt, die durch ihre natürliche Beschaffenheit, gesunde Luft, heilkräftige Gewässer, sich dazu eigneten[7]). Die Priester des Gottes waren zugleich Heilkundige. Sie schrieben dem Kranken seine Lebensordnung vor, verordneten ihm Bäder, Einreibungen, Reinigungen, Fasten u. dgl.[8]); dann, nach vorbereitenden Opfern und Gebeten, lieſsen sie ihn im Tempel schlafen und erwarten, was der Gott im Traum ihm eingeben würde[9]). Es geschah wohl selten, daſs nach solchen Vorbereitungen der Kranke nicht auch einen Traum hatte. Diesen muſste er dann den Priestern berichten, deren Sache es war ihn auszulegen und darnach das weitere Heilverfahren zu bestimmen[10]). Wenn es demnach bei diesen Orakeln ohne Zweifel weniger auf die Träume der Kranken als auf die Auslegungen der heilkundigen Priester ankam, so konnte doch ihr Einfluſs wohlthätig sein wegen des Glaubens, den die Kranken hegten und durch den gewiſs die Heilung in vielen Fällen we-

1) Il. II, 729. 2) Strab. VIII p. 360. 3) Pausan. IV, 3, 2.

4) Vgl. Paus. III, 23, 6. 10. 24, 2. 5. IV, 30, 1. 34, 6. 36, 7. II, 10, 2. 11, 5. 13, 5. 23, 4.

5) Nach dem Schol. zu v. 621 gab es auſser dem Tempel des Asklepios in der Stadt noch einen im Piräeus oder in Acharnae. Aber auch in der Stadt scheint es auſser dem von Pausan. I, 21, 7 allein erwähnten noch andere gegeben zu haben. S. Lenormant Rech. archéol. à Eleus. p. 261.

6) Vgl. Wegener, de aula Attalica (Hafn. 1836) p. 278.

7) Plutarch. Qu. Rom. no. 94.

8) Philostrat. vit. Apoll. I, 8—10. Aristid. or. I p. 570.

9) Plin. H. N. XXVIII, 2.

10) Daſs an Curen durch Magnetismus nicht zu denken sei, hat Welcker, Kl. Schr. III, S. 151 mit Recht behauptet.

sentlich gefördert wurde. — Uebrigens gab es Traumorakel zur Krankenheilung nicht blofs in Asklepios' Heiligthümern, sondern auch andere Götter bewiesen sich auf ähnliche Weise hülfreich. Zu Amphiklea in Phokis gewährte Dionysos den Umwohnenden Heilung durch Traumoffenbarungen [1]), und in Lydien, zwischen Tralles und Nysa, war ein Plutonisches Heiligthum, wo gewöhnlich nicht die Kranken selbst, sondern statt ihrer die Priester schliefen und träumten [2]). Ein berühmtes Traumorakel, welches nicht blofs wegen Heilung in Krankheiten, sondern auch wegen anderer Angelegenheiten befragt wurde, war das des Amphiaraus, eines mythischen Heros aus Argos vom Geschlechte des sagengepriesenen Sehers Melampus. Er zog mit den sieben Helden gegen Theben, und ward nach der Niederlage der Seinigen von der Erde verschlungen. Man verehrte ihn als Heros an mehreren Orten, sein namhaftestes Heiligthum aber war zu Oropus, zwischen Attika und Böotien und mehrmals zwischen beiden Völkern streitig, doch meist zu Attika gehörig. Der Tempel lag zwölf Stadien, etwas über ¼ Meile, von der Stadt, an der Stelle, wo Amphiaraus einst von der Erde verschlungen sein sollte [3]). In der Nähe war eine Quelle nach seinem Namen benannt. Wer sich des Orakels bedienen wollte, mufste vorher gewisse Reinigungen vornehmen, und Opfer nicht allein dem Amphiaraus sondern auch einer Anzahl von andern Gottheiten darbringen, denen die verschiedenen Abtheilungen seines Altars geweiht waren, dem Herakles, dem Zeus, dem Apollon Päon, ungenannten Heroen und Heroinen, der Hestia, dem Hermes, dem Amphilochus, der ein Sohn des Amphiaraus war, ferner der Aphrodite, den Heilgöttinnen Panakeia, Iaso, Hygieia und der Athene Päonia, endlich den Nymphen, dem Pan und den Flüssen Achelous und Kephisus. Dazu mufste er drei Tage lang sich des Weines enthalten, und vierundzwanzig Stunden fasten: darauf, bevor er zur Incubation gelassen wurde, noch dem Amphiaraus einen Widder opfern, auf dessen Fell er sich dann in dem Tempel lagerte und der Offenbarung durch ein Traumgesicht wartete [4]). Wer um Heilung von Krankheit das Orakel

1) Pausan. X, 33, 10. Als Heilgott heifst Dionysos auch ἰατρός, dessen Verehrung ein pythischer Orakelspruch bei Athenae. I, 41 p. 23 den Athenern empfiehlt, und ὑγιάτης. Id. II, 2 p. 36.

2) Strab. XIV p. 649. 650.

3) Pausan. I, 34, 2. Ueber abweichende Angaben vgl. Eckermann Melamp. S. 64, besonders aber Preller in d. Berichten d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. v. 1852 S. 166 ff.

4) Philostrat. vit. Apoll. II, 37.

befragt hatte, der mufste, wenn er geheilt war, eine Silber- und eine Goldmünze in die Quelle werfen, in welche sonst nichts geopfert, auch ihr Wasser weder zu Reinigungen noch auch zum Handwaschen benutzt werden durfte. — Dafs aber das Orakel nicht blofs um Heilung, sondern auch um anderer Angelegenheiten willen vielfältig befragt wurde und in grofsem Ansehn stand, ist schon allein daraus zu erkennen, dafs es eins von denen war, welche Krösus als die vorzüglichsten beschickte. Auch Mardonius liefs es befragen[1]), und vor Kurzem ist uns ein interessanter Fall durch eine jüngst aufgefundene Rede des Hyperides bekannt geworden, wo die Entscheidung über ein Stück Landes, von dem es streitig war, ob es zum Tempelgebiet gehöre oder nicht, auf Befehl des athenischen Volkes dem Orakel überlassen, und ein Bürger deswegen beauftragt wird, im Tempel zu schlafen und die Offenbarung des Traumes abzuwarten[2]). Thebaner wurden, als alte Feinde des Amphiaraus, nicht zur Incubation zugelassen; ebenso waren Barbaren und Sklaven ausgeschlossen. — Von andern Heiligthümern des Amphiaraus, deren es mehrere gab, ist nicht bekannt, ob auch Incubation in ihnen stattgefunden habe. Dagegen ist dies bezeugt von dem lakonischen Tempel einer Göttin Pasiphae, die Einige für eine Tochter des Atlas, Andere für eine Tochter des Amyklas, noch Andere endlich für die troische Kassandra erklärten, während sie von den Meisten für nicht verschieden von der kadmeischen Ino gehalten zu sein scheint[3]). Der Tempel war zu Thalamä, an der Westküste Lakoniens, und es besuchten ihn auch die spartanischen Ephoren bisweilen, um der Traumoffenbarungen theilhaftig zu werden[4]). — Auch das nicht näher bekannte Orakel der Nacht zu Megara war ohne Zweifel ein Traumorakel, ebenso wie das der Gäa zu Olympia[5]). Die Nacht ist ja, nach Hesiod, die Mutter des Schlafes und der Träume, und die schlaf- und traumgebende Göttin Brizo, die auf Delos ihr Orakel hatte, wo man namentlich über Schifffahrt und Fischerei sich Raths

1) Herodot. VIII, 134.
2) Hyperid. or. pr. Euxen. p. 8 ff. Schneidew.
3) Pausan. III, 26, 1 nennt den Orakeltempel zu Thalamä Tempel der Ino, und erwähnt der im Tempelhofe aufgestellten Bilder der Pasiphae und des Helios. Plutarch, Ag. c. 9, nennt die Ino nicht, gedenkt aber der übrigen verschiedenen Ansichten. Vgl. d. Anf. in meinem Commentar p. 125 u. Hoeck, Kreta II p. 61. 62.
4) Plutarch. Cleom. c. 7.
5) Pausan. I, 40, 6. V. 14, 10.

erholte[1]), ist ebenfalls nichts anders als eine Gestalt der Nachtgöttin. Sehr wahrscheinlich gab es noch manche andere ähnliche Orakelanstalten in Griechenland, von denen keine Kunde auf uns gekommen ist[2]); nicht unberühmt aber war auch bei den Griechen das Traumorakel zu Mallos in Cilicien, welches nach ihren Dichtern die alten Propheten Mopsus und Amphilochus, jener ein Enkel des Tiresias, dieser ein Sohn des Amphiaraus, gestiftet haben sollten[3]). Auch Kalchas hatte ein Heiligthum auf einem Hügel in Apulien Namens Drion. Der Befragende opferte ihm einen schwarzen Widder, und legte sich dann auf das abgezogene Fell desselben zum Schlafe. Daneben war ein anderes Heroon des heilkundigen Asklepiaden Podalirius, an einem Bache Namens Althaenos, dessen Wasser als heilsam gegen Viehkrankheiten gerühmt wurde, wo aber auch der Heros orakelte[4]). — Die oben erwähnten Telmissier waren, wie wegen sonstiger Mantik, so auch als Traumdeuter berühmt: indessen von Traumorakeln bei ihnen wird nichts berichtet.

Ganz eigenthümlicher Art war das Orakel des Trophonius bei Lebadea in Böotien. Hier befand sich sein Tempel in einem heiligen Haine, neben ihm ein Temenos mit einem Tempel des Agathodämon und der guten Tyche, und einem Nebengebäude, in welchem, wer das Orakel befragen wollte, sich eine gewisse Anzahl von Tagen vorher aufhalten, in dem daneben fliefsenden Bach, Herkyne, baden, und andere Reinigungen vornehmen mufste. Seine Nahrung während dieser Zeit bestand aus dem Fleisch der Opferthiere, die er theils dem Trophonius und seinen Söhnen, theils dem Apollon, dem Kronos, dem Zeus, der Hera Henioche und der Demeter Europe, der Nährmutter des Trophonius, darzubringen hatte. Bei jedem dieser Opfer war ein Mantis zugegen, welcher aus den Eingeweiden erforschte, ob

---

1) Athenae. VIII p. 335.

2) Aus Philostr. Her. p. 670. 678 sq. lernen wir ein Orakel des Heros Protesilaus zu Elaius auf der Südspitze der thrakischen Chersones kennen, und da Protesilaus von Pausanias I, 34, 2 mit Amphiaraus und Trophonius zusammengestellt wird, so ist nicht unwahrscheinlich, dafs auch sein Orakel ein Traumorakel gewesen sei. Zu Trözen wurde, nach Pausan. II, 31, 5, dem Schlaf und den Musen an Einem Altar geopfert. Man könnte auch hier an Traumoffenbarungen denken. Zu Hyettos in Böotien gab es einen Tempel des Herakles, in welchem Kranke geheilt wurden, Paus. IX, 24, 3, wahrscheinlich durch Incubation. Vgl. Keil in Jahrb. f. Philol. IV Suppl. S. 621.

3) Strab. XIV p. 675. b. Conon. narrat. c. 6.

4) Strab. VI p. 284. Schol. Lycophr. v. 1050.

Trophonius den Fragenden zu empfangen geneigt sei. Das entscheidende Opfer war dasjenige, welches in der Nacht, in welcher die Befragung vor sich gehen sollte, angestellt wurde. Waren bei diesem die Zeichen nicht günstig, so halfen alle früheren günstigen Zeichen nichts. Es bestand aber dies entscheidende Opfer in einem Widder, der in eine Grube geschlachtet wurde, unter Anrufung des Agamedes, des Bruders des Trophonius. Beide Brüder sind offenbar Personificationen des Erdgeistes: der eine deutet durch seinen Namen auf die allnährende, der andere auf die allwaltende und ebendeswegen auch schicksalskundige Kraft der Erde[1]). Waren nun die Zeichen günstig, so wurde der Befragende zur Quelle Herkyne geführt und hier gebadet und mit Oel gesalbt. Diesen Dienst verrichteten zwei Knaben, etwa dreizehnjährig, Bürgersöhne aus Lebadea, die in dieser Function den Namen Hermai trugen. Nach dem Bade ward der Befragende von den Priestern zu zwei andern dicht neben einander fliefsenden Quellen geführt: die eine hiefs die Quelle des Vergessens (*Λήϑη*); aus dieser trank er zum Zeichen, dafs er nun alles vergessen solle, was ihm bisher im Sinn gelegen; die andere hiefs die Quelle der Erinnerung (*Μνημοσύνη*), aus der er trinken mufste um Alles wohl zu behalten, was ihm bald in dem Heiligthum begegnen sollte. Darauf ward ihm ein uraltes, angeblich von Dädalus gefertigtes Bild gezeigt, das Niemand sonst zu Gesicht bekam, als wer zum Trophonius hinabzusteigen im Begriff war. Vor diesem Bilde verrichtete er sein Gebet, dann ward er in einen linnenen Chiton gekleidet und mit Binden umgürtet, auch Schuhe von der dort landesüblichen Form wurden ihm angelegt. Nun endlich führte man ihn zu der Orakelstätte, auf einer Anhöhe über dem Haine. Hier fand er zunächst ein kreisförmiges Mauerwerk von weifsen Steinen, im Umfange einer kleinen Dreschtenne gleich[2]) und

1) Einige nannten den Trophonius auch Zeus (Strab. IX p. 414), Andere Hermes (Cic. d. nat. deor. III, 21, 56), beides gleich richtig oder gleich unrichtig. Die vielfachen Fabeln, in denen beide als Söhne des Königs Erginus von Orchomenus, als Baumeister des delphischen Tempels u. s. w. erscheinen, s. m. bei Müller, Orchomenus.

2) Das ist freilich ein sehr unbestimmtes Mafs. *Aream modicam esse oportet pro magnitudine segetis.* Varro R. R. I, 51. Dem Pausanias lag die Vergleichung mit einer Tenne wohl deswegen nahe, weil das ganze Ansehn des Platzes mit einer solchen viel Aehnlichkeit hatte. Denn auch die Tennen pflegten auf Anhöhen und mit Gitterwerk umgeben zu sein, *robustis cancellis munitae.* Pallad. I, 36, 1. — Die weitere Beschreibung

nicht ganz zwei Ellen hoch. Auf ihm standen Obelisken von Erz, durch eherne Bänder mit einander verbunden, so dafs dadurch ein Gitterwerk gebildet wurde. Durch eine Thüre desselben trat er in den inneren Raum, und gelangte hier an eine Vertiefung (χάσμα γῆς), von Menschenhand regelmäfsig gestaltet und ausgemauert, in der Form eines Backofens. Ihr Durchmesser betrug etwa vier Ellen, ihre Tiefe etwa das Doppelte. Durch ihre Oeffnung, die er nun vor seinen Füfsen sah, mufste er auf einer leichten und schmalen Leiter hinabsteigen. War er unten, so sah er an einer Seite, wo das Mauerwerk, mit dem sie ausgesetzt war, an den Boden heranreichte, eine Oeffnung, scheinbar etwa zwei Spannen breit und nicht über eine Spanne hoch. Hier legte er sich nun auf den Boden, Honigkuchen in den Händen haltend, und steckte die Füfse bis ans Knie durch die Oeffnung: dann wurde durch eine unsichtbare Gewalt, wie durch den Strudel eines reifsenden Stromes, der ganze Leib nachgezogen. So in das innere unterirdische Adyton versetzt empfing er dann die Offenbarungen des Gottes; doch geschah dies nicht bei Allen auf dieselbe Art: der Eine hatte ein Gesicht, der Andere vernahm eine Stimme. Auch von allerlei Thieren, von Schlangen, von Dämonengestalten fand er sich umgeben und bedroht, zu deren Besänftigung ihm die Honigkuchen dienen mufsten, die er mitgenommen hatte. Endlich ward er durch eben die Oeffnung, durch die er hineingekommen war, auch wieder hinausgefördert, und zwar mit den Füfsen voran. Sogleich nahmen ihn nun die Priester in Empfang, setzten ihn auf einen Sessel der Mnemosyne unweit des Adyton, und befragten ihn über das, was er gesehen und gehört hatte, worauf sie ihn dann den Seinigen, in deren Begleitung er gekommen war, übergaben. Diese brachten den noch von Schrecken Erfüllten und fast Bewufstlosen in jenes Heiligthum des Agathodämon und der guten Tyche, wo er sich auch vorher aufgehalten hatte; und hier kam er dann allmählig wieder zur Besinnung. — So beschreibt Pausanias[1]) den Hergang nach

---

der Orakelstätte bei Pausanias ist sowohl von Göttling, Ges. Abh. 1 S. 162, als von Wieseler, üb. d. Orak. des Troph. Götting. 1848. S. 9. 14. 16. mifsverstanden. Richtiger verstand sie Ulrichs, Reisen u. Forsch. in Gr. I S. 170.

1) IX, 39. Ein interessantes Gegenstück zu der Höhle des Trophonius ist die Höhle des heil. Patrick zu Dungall in Irland, über die man Meiners Gesch. aller Rel. II S. 404 vergleichen mag.

eigener Erfahrung, denn er selbst hatte das Orakel besucht und war in das Adyton hinabgestiegen. Andere Berichte weichen in diesen oder jenen Punkten von dem seinigen ab [1]), stimmen aber doch im Wesentlichen mit ihm überein. Man erkennt übrigens leicht, dafs die Vorsteher des Orakels es verstanden, den Befragenden durch zweckmäfsige Vorbereitungen in einen solchen Zustand zu versetzen, dafs er unfähig war, die Erscheinungen, die nach seinem Hinabsteigen in das unterirdische Heiligthum auf ihn einwirkten, näher zu prüfen. Von welcher Art diese Erscheinungen waren und durch welche Mittel sie bewirkt wurden, können wir natürlich nicht sagen [2]). Manche Neuere haben gemeint, dafs der Befragende in einen somnambulen Zustand versetzt worden sei; allein in den Berichten der Alten scheint mir Nichts diese Meinung zu rechtfertigen. Dafür aber, dafs nur Gläubige und Solche, von denen keine vorwitzige Prüfung zu besorgen war, zugelassen würden, war hinlänglich gesorgt. Wessen Zulassung den Priestern bedenklich schien, dem mufsten natürlich ungünstige Zeichen entgegenstehn. Drang aber ein Unberufener gewaltsam ein, so gab es Mittel ihn aus dem Wege zu schaffen, wie es einem Soldaten des Demetrius erging, dessen Leichnam man nach einiger Zeit entfernt von dem Eingang der Höhle fand. Dafs das Orakel sich zur Zeit des zweiten Perserkrieges einiges Ansehens erfreute, kann man daraus schliefsen, dafs Mardonius es befragen liefs [3]). Auch von den Thebanern wurde es vor der Schlacht bei Leuktra befragt, und soll eine Antwort in Versen gegeben haben [4]), wobei es denn freilich dunkel bleibt, wie das geschehen sei: ob Trophonius dem Befragenden die Verse vorgesprochen oder ob er sie ihm schriftlich übergeben habe. Nach Diodor's vernünftiger Meinung war die Sache nur eine kluge Erfindung des Epami-

---

1) So z. B. war es eine verbreitete Meinung, dafs, wer in der Höhle des Trophonius gewesen, nachher sein Leben lang nicht mehr lachen könne; weshalb man auch sprüchwörtlich sagte *εἰς Τροφωνίου μεμάντευται· ἐπὶ τῶν ἀγελάστων καὶ συνωφρυωμένων.* Zenob. III, 61. Pausanias widerspricht aus Erfahrung § 13: *καὶ γέλως ἐπάνεισιν.* Von dem Wundermann Apollonius berichtet sein Biograph, Philostr. VIII, 19, dafs er nach sieben Tagen bei Aulis wieder ans Licht gekommen und ein Buch pythagoreischer Lehren mitgebracht habe.

2) Sehr wichtig würde der Bericht sein, den Plutarch, de gen. Socr. c. 22, dem Timarchus in den Mund legt, wenn es sich nur leicht unterscheiden liefse, was davon wahr, und was, etwa nach dem Vorbilde des Platonischen Er (de republ. X p. 614 B.), erdichtet sei.

3) Herodot. VIII, 134. 4) Pausan. IV, 32, 5.

nondas, der den Seinigen durch eine angebliche Weissagung des Trophonius Muth machen wollte[1]). Dafs er selbst oder überhaupt irgend ein Verständiger der damaligen Zeit dem Orakel wirklich Vertrauen geschenkt haben sollte, ist ganz undenkbar. Die Menge freilich war leichtgläubig, und bei ihr stand Trophonius fortwährend in Anseln. Zu Plutarchs Zeit, als alle übrigen Orakel in dem einst so orakelreichen Böotien eingegangen waren, wurde allein noch das des Trophonius befragt, und es erhielt sich, wie es scheint, bis zur Zeit Tertullians[2]). Ja es ist nicht unwahrscheinlich, dafs die Stadt Lebadea, in deren Nähe es lag, ihm die Ehre verdankte, in späterer Zeit als Hauptort von Böotien zu gelten, deren Name nicht blofs auf ganz Böotien, sondern am Ende auf das ganze Mittelgriechenland (*Livadia*) ausgedehnt worden ist.

Die letzte Gattung von Orakeln sind die Todtenorakel, *νεκρομαντεῖα*, auch *ψυχομαντεῖα* oder *ψυχοπομπεῖα*, d. h. solche, wo die Seelen Verstorbener heraufbeschworen wurden um Offenbarungen zu ertheilen. Dafs eine Andeutung dieser Gattung sich in der Odyssee erkennen lasse, haben wir schon an einer früheren Stelle bemerkt[3]). Odysseus begiebt sich an den Eingang des Todtenreichs und ruft unter Opfern und Libationen die Seele des Tiresias herbei, dafs sie ihm weissage: und vom Tiresias ist uns bekannt, dafs er einst ein Orakel in Böotien gehabt habe, wahrscheinlich in der Nähe von Haliartus an der Quelle Tilphusa, wo er gestorben sein sollte und wo man noch zu Pausanias' Zeiten sein Grab zeigte[4]). Das Orakel war damals verstummt und zwar, wie Plutarch meint, weil die mantischen Dünste, welche vormals die Erde hier aushauchte, aufgehört hatten[5]). Aus dieser Erklärung läfst sich schliefsen, dafs bei diesem Orakel die Befragenden in einen visionären Zustand versetzt worden seien, den die Physiologen als Wirkung jener Ausdünstungen betrachteten, wogegen den Gläubigen die Visionen als Eingebungen des Tiresias galten. Wahrscheinlich waren es Traumgesichte, und es fand Incubation statt: und so

1) Diodor. XV, 53.
2) Plutarch. d. def. or. c. 5. Tertull. de an. c. 46. vgl. Wolff. p. 17.
3) S. Th. I. S. 69. — Odysseus selbst wurde übrigens als orakelnder Heros bei den Eurytanen in Aetolien verehrt: es gab dort ein *μαντεῖον Ὀδυσσέως* nach Aristot. und Nikander, bei Tzetz. ad Lycophr. v. 799.
4) Pausan. VII, 3, 1. IX, 18, 4.
5) Plutarch. de def. or. c. 44.

würde denn das Orakel des Tiresias von andern Traumorakeln, wie von dem seines Enkels Mopsus zu Mallos, oder dem des Amphiaraus zu Oropus nicht wesentlich verschieden gewesen sein. Dafs Homer, auch wenn er von jenem Orakel des Tiresias wufste, doch den Odysseus nicht durch Incubation und Traumerscheinung belehrt werden lassen konnte, ist einleuchtend. Denn die Incubation konnte nur im Heiligthum am Grabe des Tiresias vorgenommen werden: dies war aber für Odysseus nicht möglich: ihm war es nur möglich sich selbst zum Eingange des Todtenreichs zu begeben, wo ja die Seele des Tiresias auch zu finden sein mufste, um sie dort zu befragen. Dafs aber überhaupt bei den Todtenorakeln auch Incubationen stattzufinden pflegten ist keinem Zweifel unterworfen [1]; doch fanden sie keinesweges bei allen statt: es gab auch solche, wo man im wachenden Zustande eine Seele, die man befragen wollte, — nicht die Seele dieses oder jenes alten mythischen Propheten, sondern jede beliebige, — heraufbeschwören und ihr seine Fragen vorlegen konnte [2]). Ein solches war in Unteritalien in der Nähe von Cumae am avernischen See. Der See war, nach Strabo's Beschreibung, rings von schroffen waldbewachsenen Ufern eingeschlossen, deren Anblick das Gemüth mit heiligem Schauer zu erfüllen geeignet war. Man redete von giftigen Dünsten, die aus dem See aufstiegen und selbst den darüber hinfliegenden Vögeln tödtlich wären. Darum glaubte man, hier sei ein Eingang zur Unterwelt. Den See befuhr man nicht ohne vorher durch Opfer die unterirdischen Götter versöhnt zu haben. Es waren Priester, die diese Opfer besorgten und dem Orakel vorstanden. Gebete, Trankopfer und Thieropfer wurden verrichtet, dann die Seele, die man sehn wollte, gerufen. Sie erschien in schattenhafter, undeutlicher Gestalt, vermochte aber doch zu reden und Antwort auf die an sie gestellten Fragen zu geben. Zu Strabo's Zeit war das Orakel eingegangen: Ephorus hatte es als noch bestehend erwähnt [3]). Wahrscheinlich war es dem thesprotischen Psychomanteion nachgebidet, welches bei der Stadt Kichyros, dem vormaligen Ephyra, bestand. Hier in dieser Gegend genofs Hades einen Cultus, wie er sonst in Griechenland nicht nachweisbar ist [4]): es befand sich

---

1) Vgl. Plutarch. consol. ad Apollon. c. 48.
2) Dies sind die eigentlich sogenannten ψυχοπομπεῖα.
3) Strab. V, 4 p. 244. Diodor. IV, 22. vgl. Max. Tyr. diss. XIV, 2.
4) Schol. Il. IX, 158: ἐν οὐδεμιᾷ πόλει Ἅιδου βωμός ἐστι. Doch

hier der acherusische See, der auch Aornos genannt wird, und die Flüsse Acheron und Kokytos, gleichnamig mit den Strömen der Unterwelt [1]), und das Todtenorakel ist uns besonders durch Herodot's Erzählung vom Periander bekannt, der es durch Boten beschickte, um die Seele seiner gemordeten Gattin Melissa zu beschwören, die denn auch wirklich erschien und den Boten Bescheid gab [2]). — Ein drittes namhaftes Todtenorakel befand sich zu Heraklea am Pontus, auf der Nordküste von Kleinasien im Lande der Bithyner. Zu ihm begab sich der spartanische Regent Pausanias, da er von dem Gespenst eines von ihm getödteten byzantinischen Mädchens gequält wurde, um hier ihre Seele heraufzubeschwören und ihren Zorn zu versöhnen. Sie erschien ihm auch wirklich und verkündigte ihm, er würde der Qual erledigt werden, wenn er erst wieder in Lakedämon wäre. Und als er nun dahin zurückgekehrt war, litt er den Tod wegen seines mit den Persern angesponnenen Verraths [3]). Vorher soll er sich auch an die Psychagogen (Geisterbeschwörer) zu Phigalia in Arkadien gewandt haben [4]), woraus man schliefsen könnte, dafs es auch hier ein Psychopompeion gegeben habe, obgleich dessen sonst nicht erwähnt wird. Wohl aber hören wir, dafs sich ein solches in Lakonien am Vorgebirge Tänaron befand, wo man auch einen Eingang zur Unterwelt annahm [5]). Eingänge zur Unterwelt sollten auch an mehreren andern Orten sein, nicht nur in Italien am avernischen See, und am Pontus bei Heraklea, sondern auch im Peloponnes bei Hermione und bei Trözen, und in Böotien bei Koronea [6]), wo wir jedoch von Todtenorakeln nichts hören. Hier und da gab es aber Gaukler, die das Geschäft als Psychagogen nicht unter Auctorität eines anerkannten Heiligthums und Cultus, sondern als freie Kunst auf eigene Hand betrieben, und sich rühmten die Seelen Verstorbener nicht blofs an diesem oder jenem bestimmten Orte, sondern überall citiren zu können, wo man ihre Dienste in Anspruch nahm. Nach dem Tode des Pausanias,

---

ist Elis auszunehmen, nach Pausan. VI, 25, 3, wo auch ein mythischer Grund angeführt wird. Temenos des Hades bei dem Nestorischen Pylos. Strab. VIII p. 344.

1) Pausan. IX, 30, 6 u. I, 17, 5. 2) Herodot. V, 92, 7.

3) Plutarch. Cim. c. 6. u. de sera s. num. vind. c. 10.

4) Pausan. III, 17, 9.

5) Plutarch. de s. n. v. c. 17. Pausan. III, 25, 5.

6) Xenoph. Anab. VI, 2, 2. Schol. Apoll. Rh. II, 353. Pausan. II, 35, 10. 31, 2. IX, 34, 5.

der in dem Tempel der Athene Chalkiökos, wohin er sich geflüchtet hatte, verschmachtet war, ging sein Geist dort als Gespenst um und schreckte Alle, die sich dem Orte näherten. Da sollen die Spartaner einige Geisterbanner aus Italien oder, was wahrscheinlicher ist, aus Thessalien berufen haben, um sie von der Plage zu befreien[1]). Thessalien war überhaupt diejenige Landschaft von Hellas, in welcher all dergleichen Gaukelei und Zauberkünste mehr als anderswo in Blüthe standen, und obgleich dies Unwesen in Wahrheit eigentlich gar nicht zur Religion gehört, sondern nur als eine Verirrung und Entartung der Religion betrachtet werden kann und von allen Verständigen im Alterthum betrachtet wurde, so dürfen wir doch nicht unterlassen, auch hierüber noch Einiges zu sagen.

12. Beschwörungen und Zauberei.

Es liegt durchaus im Wesen des Polytheismus, dafs die so zahlreichen, menschenähnlichen und dem Menschen überall so nahe stehenden Götter auch leicht geneigt erscheinen, mit ihrer Macht gelegentlich in den natürlichen Lauf der Dinge einzugreifen und dadurch sich den Menschen bald wohlwollend und hülfreich, bald auch abgeneigt und unhold zu erweisen. Der Gläubige ruft sie deswegen an, wenn seine eigene Kraft und die ihm zu Gebote stehenden natürlichen Mittel nicht ausreichen, und bittet sie um ihren übernatürlichen Beistand; und so lange er sich bescheidet, die Gewährung solcher Bitte lediglich von ihrer Gnade zu erwarten, und es ihnen anheim zustellen, ob sie ihn des erbetenen Beistandes würdig achten und ihn erhören wollen, verstöfst er nicht gegen die Grundsätze heidnischer Eusebie. Wenn er sich aber einbildet, dafs es Mittel gebe, wodurch die Götter auch ohne Rücksicht auf seine Würdigkeit bewogen werden können, ihm zu Willen zu sein, und ihre Macht für ihn in Anwendung zu bringen ohne Rücksicht darauf, ob das, wozu er sie angewandt wissen will, recht oder unrecht, gut oder böse sei, so ist das ein Wahnglaube, der in den Augen des frommen Heiden nicht weniger verwerflich ist, als in denen des Juden oder des Christen. Aber freilich lag die Verirrung zu solchem Wahnglauben dem Heidenthum sehr nahe, und zwar um so mehr, je

1) Schol. Eurip. Alcest. v. 1138. Vgl. Meineke, fragm. com. IV p. 705.

weniger es Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit als wesentliche Attribute der Gottheit, ohne die kein Gott gedacht werden dürfe, erkannt hatte. Ganz besonders aber lag diese Verirrung nahe, seitdem der Glaube an dämonische Mittelwesen aufgekommen war, die man sich als weit unter der göttlichen Würde stehend, aber doch mit übernatürlichen Kräften ausgerüstet dachte, die sie ebenso gern zum Uebeln als zum Guten gebrauchten. Dieser Glaube nun, dafs dem Menschen Mittel und Wege zu Gebote ständen, göttliche oder dämonische Kräfte nach seinem Willen in Bewegung zu setzen, ja auch wohl sie zu nöthigen, ihm selbst widerwillig zu dienen, ist die Grundlage der Zauberei oder Magie, ein Name, der orientalischen Ursprung zu verrathen scheint. Er findet sich zuerst bei Sophokles[1]), und wird auch wohl nicht lange vor ihm üblich geworden sein, wenn auch die Sache, wenigstens in ihren Anfängen, den Griechen schon früher nicht unbekannt war. Ein zweiter Name, *μαγγανεία*, ist ungewisser Abstammung, scheint aber mit *μηχανή*, *μηχανᾶσθαι* verwandt zu sein[2]). Der dritte Name, *γοητεία*, von *γοᾶσθαι*, geht auf die in heulendem Tone ausgesprochenen Beschwörungsformeln, die der Zauberer (*γόης*) anwandte[3]). In Platon's Zeitalter hatte dies Unwesen in Athen schon weit um sich gegriffen, wie aus mehreren Stellen hervorgeht, in denen er auf die Betrüger schilt, welche vorgeben durch Beschwörungen und Bannformeln die Götter bewegen zu können, ihnen dienstbar zu sein (*ὑπηρετεῖν*[4]). Noch früher soll auf Sicilien selbst der Philosoph Empedokles sich vermessen haben, durch Zaubermittel nicht blofs Krankheiten heilen und das Leben verlängern, sondern auch die Seelen Verstorbener citiren und Wetter machen zu können[5]). Als derjenige aber, durch welchen vorzüglich die Magie bei den Griechen in Umlauf gebracht worden sei, wird ein Perser Namens Osthanes genannt, der im zweiten persischen Kriege mit Xerxes herübergekommen sein, auch Schriften über die Kunst verfafst haben soll[6]). Kurz nach ihm soll Demokrit von einem

1) Oed. Tyr. v. 388.
2) So Buttmann, im Museum f. d. Alterthumswissensch. II, 1 p. 47. Anders freilich meinen Pott, Etym. Forsch. I, 172. d. ersten Ausg. u. Pictet in KZ. V, 41, die an der skr. *mañj* (purificare) denken.
3) Vgl. Aeschyl. Pers. 670: *ψυχαγωγοῖς ὀρθιάζοντες γόοις*. Eustath. ad Il. VI, 373. XVIII, 352.
4) Vgl. Plat. Republ. II p. 364 D. Legg. X p. 909. XI p. 933.
5) Diog. L. VIII, 59. 60. Vgl. Sturz. Empedocl. p. 35 ff.
6) Plin H. N. XXVIII, 19. XXX, 1, 2. Mehr über ihn s. bei, Har-

Aegyptier Apollobeches aus Koptos in ihr unterwiesen sein, auch Schriften des mythischen Dardanus, die er in dessen Grabe gefunden, benutzt und selbst ebenfalls Bücher über die Magie verfafst haben: d. h. es gab Bücher darüber, von Fälschern geschmiedet und dem Demokrit untergeschoben[1]). Man sieht, die Griechen selbst betrachteten die Zauberei als etwas Fremdländisches; und so waren es denn auch nicht sowohl die altheimischen Volksgötter, deren Hülfe man dazu in Anspruch nahm, als vielmehr fremde Gottheiten[2]), oder die namenlosen und zahllosen dämonischen Wesen, die den Zwischenraum zwischen Göttern und Menschen ausfüllten, und theils gut theils aber auch bösartig waren: ein Unterschied, den zuerst Empedokles aufgestellt haben soll[3]). Unter den einheimischen Gottheiten aber wurde Eine, nämlich Hekate, mit der Zeit zur Zaubergöttin umgewandelt und als die Oberste des unheimlichen Reiches dieser den Olympischen nicht angehörigen Mächte angesehn. Sie kommt zuerst in der Hesiodischen Theogonie vor, aber hier noch in ganz anderer Stellung und Bedeutung. Sie ist die eingeborene Tochter des Perses und der Asteria, zweier Gottheiten des alten titanischen Geschlechtes, in welchen, wie es scheint, die den Umschwung des Himmels und den Lauf der Gestirne bewirkenden Kräfte personificirt sind; sie selbst aber ist eine Personification der göttlichen Macht, durch welche die Himmlischen auch aus der Ferne, ohne unmittelbare leibliche Nähe, zu wirken vermögen, und deswegen heifst es, dafs sie Theil habe an allem göttlichen Walten im Himmel, auf Erden und im Meere, und Jeder, der zu den Göttern betet, ruft dabei auch die Hekate an. Aber ganz anders erscheint sie bei den Späteren, indem sie bald mit der Persephone, der Herrscherin der Unterwelt, vermischt oder ihr zugesellt, bald für die Mondgöttin oder die als solche angesehene Artemis genommen, bald mit auswärtigen Gottheiten, die mit dieser oder jener einheimischen Aehnlichkeit haben, indentificirt wird[4]).

---

less zu Fabric. Bibl. gr. I c. 14 § 1 u. Schmieder, Gesch. der Alchemie S. 37.

1) Plin. H. N. l. l. und dazu Gell. N. A. X, 12, der sich mit Recht verwundert, wie sich Plinius durch jene Fälscher habe täuschen lassen.

2) Daher bestanden auch die Beschwörungsformeln gewöhnlich in barbarischen unverständlichen Worten. Plutarch. de superst. c. 3. Ovid. Met. XIV, 366: ignotosque deos ignoto carmine adorat.

3) Plutarch. d. def. or. c. 17. Vgl. auch Apulei. de magia c. 43.

4) Vgl. m. Abh. de Hecate Hesiodea in Opusc. acad, II p. 215—249. u. Welcker, Götterl. I S. 562 ff.

Was von Zauberei bei Homer vorkommt, ist wenig, und was die Heroen selbst derartiges treiben, sehr harmloser Art. Es beschränkt sich auf Besprechungen (*ἐπαοιδαί*) von Wunden um das Blut zu stillen und die Heilung zu fördern, eine Cur, die Pindar auch den Asklepios bei Wunden und schmerzhaften Schäden anwenden läſst [1]), und die ohne Zweifel auf dem Glauben beruhte, daſs wohlwollende Götter gewissen Worten und Sprüchen eine geheimniſsvolle Heilkraft mitgetheilt und sie den Menschen offenbart hätten, um sich ihrer zu bedienen, wo andere Mittel nicht hülfen. Auch die Heilkräfte der Kräuter und sonstiger Arzeneien ebenso wie die verderblichen und tödtlichen Wirkungen anderer erschienen als etwas Gemeimniſsvolles, dessen Kunde die Menschen nur göttlicher Belehrung verdanken könnten. Beide heiſsen *φάρμακα*, die Aerzte aber, die sich darauf verstehen, Podalirius und Machaon, sind Götterspröſslinge, Söhne des Asklepios. Das kummerstillende Nepenthes, welches Helena besitzt, hat sie von der ägyptischen Polydamna zum Geschenk bekommen, und die Aegyptier verstehen sich auf die *φάρμακα*, weil sie vom Stamme des Götterarztes Päon sind [2]). Kirke aber, die durch ihre Zaubermittel die Menschen in Thiere verwandelt, ist selbst eine Göttin. Von Mitteln, wodurch Menschen vermöchten, die Götter zu nöthigen, auch widerwillig ihrem Begehren zu entsprechen, ist nur eine entfernte Andeutung in der Erzählung von Menelaus und Proteus; doch hier ist das Mittel kein Zauber, sondern einfach Ueberwältigung des Meerdämons, der überdies nur zu den Göttern untergeordneten Ranges gehört. Aber Euripides giebt schon zu verstehen, daſs man durch gewisse Mittel, die freilich nicht näher bezeichnet werden, die Götter dahin bringen könne, Offenbarungen auch wider Willen zu ertheilen [3]), Plato, wie wir gesehn, schilt auf die Betrüger, die sich die Götter dienstbar zu machen vermessen, Kallimachus läſst den Apollon ausrufen: Zwinge mich nicht wider Willen zu weissagen [4]). Bei den Späteren kommt dergleichen häufig vor, zugleich auch, daſs die Götter selbst die Menschen mit den Bannformeln bekannt gemacht haben, wo-

---

1) Hom. Od. XIX, 457. Pind. Pyth. III, 91 (52).
2) Od. IV, 220—232.
3) Eurip. Ion v. 375: *εἰ τοὺς θεοὺς ἄκοντας ἐκπονήσομεν φράζειν ἃ μὴ θέλουσιν.*
4) Callimach. hymn. in Del. v. 89: *μήπω μή μ᾽ ἀέκοντα βιάζεο μαντεύεσθαι.*

durch sie solchen Zwang auszuüben vermögen[1]), und die neuplatonische Philosophie brachte diesen Unsinn in eine Art von System, in welchem weifse und schwarze Zauberkunst unterschieden, jene mit dem Namen der Theurgie beehrt, diese aber Magie oder Goetie genannt wurde[2]). Ganz besonders bedienten diese Zauberkundigen sich ihrer Kunst, um Götter oder Dämonen zu citiren und sich Offenbarungen oder sonstige Hülfen von ihnen gewähren zu lassen, ja Porphyrius schrieb ein Buch über die aus den Offenbarungen zu schöpfende Weisheit. Von der Beschaffenheit der Anrufungen, deren man sich bei solcher Citation (ἐπαγωγή) bediente, können wir uns etwa aus den sogenannten Orphischen Hymnen eine Vorstellung machen, von denen es gewifs ist, dafs sie bei theurgischen Beschwörungen benutzt worden sind[3]). Wir hören auch von wunderbaren Steinen, welche die Zauberkundigen besafsen, und die von Dämonen beseelt waren, sich hin und her bewegten, auch in die Luft erhoben, und aus welchen heraus die Dämonen sich vernehmen liefsen. Sie nannten solche Steine Bätylen, mit einem semitischen Namen, welcher sie eben als gotterfüllt bezeichnete[4]). Das orphische Gedicht über die Steine redet von einem beseelten Stein, Orites oder Siderites, der sich durch besondere Gestalt und Kennzeichen auszeichnete. Um sich seiner Kraft bedienen zu können mufs man dreimal sieben Tage fasten, sich des Beischlafes und gemeinsamer Bäder enthalten, den Stein in reinem Quellwasser waschen und wie ein kleines Kind in Windeln hüllen, in einem reinen Raum des Hauses Licht anstecken, Rauchopfer anstellen, Gebete sprechen. Wenn man dann den Stein in den Händen hin und her schwingt, vernimmt man eine zarte Stimme wie eines kleinen Kindes. Man mufs sich aber ja hüten ihn auf die Erde fallen zu lassen, denn dann wird er böse. Hat man ihn gebraucht, so mufs man ihn wieder waschen, und man kann dann wahrnehmen, wie allmählig die Beseelung von ihm schwindet[5]). Diese wunderliche Art von Zauberei gehört indessen nur den spätesten Zeiten an, wo Griechenland schon ausgelebt hatte, und wurde überdies mehr in Asien als in Eu-

---

1) Vgl. Porphyr. ap. Theodoret. Therapeut. X p. 139 (380 Gaisf.). Euseb. Pr. eu. V. 8, 9. 10, 8. 11, 1. Wolff. ad Porphyr. p. 156.
2) Augustin. d. civ. d. X, 9. 10.
3) Vgl. besonders C. Dilthey im N. Rh. Mus. XXVII S. 375 ff.
4) Damasc. ap. Photium p. 1061 sq. Hoesch.
5) Orph. Lith. v. 355 ff.

ropa getrieben. In Griechenland selbst, und schon in früherer Zeit, war namentlich Thessalien ein Hauptsitz der Zauberkunst, die besonders von weisen Frauen geübt wurde. In den Wolken des Aristophanes will der alte Strepsiades eine thessalische Zauberin dingen, dafs sie den Mond vom Himmel herabziehe[1]), ein Kunststück, dafs auch sonst öfters ihnen zugeschrieben wird, und der Name Thessalerin ward fast ebenso zum Appellativum für Zauberin, wie Chaldäer für Sterndeuter. — Dafs es Wettermacher gab, lehrt schon das oben erwähnte Beispiel des Empedokles, der sich der Kunst berühmte. Namentlich werden die *Ἀνεμοκοῖται* oder Windstiller von Korinth erwähnt[2]); der homerische Aeolos hat vom Zeus das Vermögen erhalten, die Winde wie er will aufzuregen oder zu besänftigen, und der Schlauch, den er dem Odysseus mitgiebt, ist offenbar ein magisches Mittel, die Winde einstweilen zu bannen. Zu Methana in Argolis bannte man den Südwestwind, der um die Zeit der Traubenblüthe wehte und diese verdorren machte, auf folgende Art. Es wurde ein ganz weifser Hahn geschlachtet und in zwei Stücke getheilt: zwei Männer nahmen die Stücke und liefen damit in entgegengesetzter Richtung um die Weinpflanzung herum, bis sie wieder an dem Punkt, von wo sie ausgelaufen waren, zusammentrafen, wo dann die Stücke vergraben wurden[3]). In Arkadien ging, wenn lange Dürre herrschte, der Priester des Zeus Lykaios zu der auf dem Berge befindlichen Quelle Hagne, verrichtete dort gewisse Opfer und Gebete, und rührte dann mit einem Eichenzweige das Wasser; darauf erhob sich aus diesem ein nebelartiger Dunst, der bald zu einer Wolke anwuchs und andere Wolken anzog, aus denen sich dann der gewünschte Regen ergofs[4]). Um Hagelschaden abzuwehren gab es zu Kleonä, und so auch wohl anderswo, öffentlich angestellte Hagelwächter (*χαλαζοφύλακες*), die Blut von Maulwürfen und blutige Lappen von Kleidern menstruirender Weiber anwandten den Hagel zu bannen, wobei denn aber auch noch allerlei Opfer von den Leuten anzustellen waren[5]).

1) Aristoph. Nub. v. 748. Vgl. Vofs zu Verg. Eclog. VII, 69. Doch war dies Kunststück für die Zauberinnen nicht gefahrlos: sie konnten blind und lahm davon werden. Vgl. Plat. Gorg. p. 513 A. mit d. Anm. v. Heindorf.

2) Eustath. ad Od. X, 22 p. 1645, 41. Hesych. u. d. W. u. Lex. Seguer. p. 397.

3) Pausan. II, 34, 2. 4) Pausan. VIII, 38, 3.

5) Plutarch. Qu. sympos. VII, 2, 2. Senec. Qu. nat. IV, 6. Vgl. Kühn zu Pausan. III, 34 p. 191 u. Welcker, Kl. Schr. III, 62. 63.

Dafs Zauberer sich selbst oder Andere in allerlei Gestalten verwandeln könnten, galt den Gläubigen für ausgemacht. Bei Homer sind es nur Götter oder Göttinnen, welche dies vermögen, wie z. B. Athene den Odysseus mit ihrem Stabe berührt, um ihn in einen alten unkenntlichen Mann zu verwandeln, und dann wieder, um ihn jugendlich schön und kräftig zu machen, und Kirke durch Zaubertränke und Berührung mit ihrem Stabe die Menschen in Thiere umgestaltet. Die thessalischen Zauberinnen bewirkten dergleichen Verwandlungen durch eine Salbe, wie uns Lucian und Apuleius belehren[1]: es gab auch Giftkräuter, wodurch sich Menschen in Wölfe verwandeln konnten[2]. — Am häufigsten und in mancherlei Gestalten kam der Liebeszauber vor. Bei Homer ist Aphrodite im Besitz eines gestickten Gürtelbandes, welches die Kraft hat, diejenige, die es umbindet, in den Augen dessen, dem sie gefallen will, liebreizend zu machen[3]. Die Zauberinnen aber verstanden, unter Anrufung ihrer Götter oder Dämonen, Liebestränke (φίλτρα) zu brauen: ein Gewerbe, welches zur Zeit des peloponnesischen Krieges eine Ninus, offenbar eine Ausländerin, die sich Priesterin des phrygischen Sabazius nannte, in Athen betrieb, deswegen aber vor Gericht gestellt und zum Tode verurtheilt wurde[4]. Aber es gab auch umständlichere Methoden, bei denen neben allerlei Opfern und Beschwörungen ein kleiner Vogel, die Iynx, gebraucht wurde, dessen schon Pindar Erwähnung thut[5]. Dieser, oder auch sein ausgeschnittenes Eingeweide, wurde um ein vierspeichiges Rad gespannt, und so unter Zaubersprüchen und Anrufungen, besonders der Hekate, herumgedreht; dabei auch ein Wachsbild des Geliebten ins Feuer geworfen, dafs es schmolz, und mehr dergleichen, was ich nicht weiter anführen mag[6]. — Auch Krankheiten, meinte man, konnten angezaubert werden, ja es gab Menschen, in deren Augen eine gewisse dämonische Kraft war, so dafs sie durch blofses Ansehen, zum Theil selbst ohne es zu wollen, Andere krank machten oder ihnen sonst irgend etwas Schlimmes zuzogen, besonders

1) Lucian. Luc. s. asin. c. 12. Apulei. Metam. III, 21.
2) Vergil. Ecl. VIII, 97. Ovid. Met. XV, 359.
3) Hom. Il. XIV, 214 ff.
4) Schol. Demosth. de f. leg. § 281. Ueber die Zeitbestimmung s. m. Abh. de relig. ext. ap. Ath. p. 5. 6. Opusc. III p. 430.
5) Pind. Pyth. IV, 380.
6) Vgl. Theocrit. Id. II u. Vergil. Ecl. VIII, mit den Auslegern. Tzetz. ad Lycophr. v. 309.

kleinen Kindern, die sich noch nicht vor den Wirkungen solchen bösen Blickes zu hüten verstanden, oder den Hausthieren, die man deswegen sorgfältig vor ihnen in Acht nehmen mufste[1]). Unter den Krankheiten aber, in denen man Heimsuchungen feindseliger Gottheiten oder Dämonen erkannte, standen zwei obenan, die Epilepsie, die daher auch den Namen der heiligen Krankheit hatte[2]), und der Wahnsinn; und diese waren es denn auch ganz besonders, welche von Menschen, die es verstanden sich dämonische Mächte dienstbar zu machen, durch Beschwörung derselben (ἐπαγωγή) angezaubert werden konnten[3]).

Um nun aber gegen all dergleichen bösen Zauber sich zu verwahren, oder, wenn man von ihm getroffen war, sich davon zu befreien, gab es denn auch entsprechende Gegenmittel von mehr als einer Art. Schon Homer läfst den Odysseus gegen den Zaubertrank der Kirke durch das Kraut Moly, welches Hermes ihm giebt, geschützt werden[4]). Was für ein Kraut dies gewesen sei, können wir nicht sagen[5]); dafür wissen wir aber von manchen andern Gewächsen, theils Bäumen theils Wurzeln und Kräutern, denen der Glaube eine dem Zauber entgegenwirkende Kraft zuschrieb. Wir begnügen uns nur drei namhaft zu machen, den Lorbeer, den Rhamnus (Kreuzdorn?) und die Meerzwiebel. Wo ein Lorbeer stand, da glaubte man vor Epilepsie und andern dämonischen Anfechtungen sicher zu sein: deswegen pflanzte man ihn gerne vor die Häuser oder stellte Lorbeerzweige vor die Thür[6]): man trug auch Stöcke von Lorbeerholz, und Abergläubige nahmen, wenn sie ausgingen, einige Lorbeeren in den Mund[7]). Den Kreuzdorn stellte man ebenfalls an die Thüre

---

1) S. Plutarch. Qu. sympos. V, 17: περὶ τῶν καταβασκαίνειν λεγομένων καὶ βάσκανον ἔχειν ὀφθαλμόν. Eine absonderliche Erklärung der Sache s. bei Heliodor. Aeth. III, 7. Umfassend und mit erschöpfender Gründlichkeit handelt darüber O. Jahn, Ueber den Aberglauben des bösen Blickes bei den Alten, in d. Berichten der Sächs. Ges. d. Wissensch. v. J. 1855 S. 28 ff., und wie der Glaube noch heutzutage namentlich in Neapel herrsche, berichtet u. a. Th. Mundt, Rom u. Neapel II S. 187 ff.

2) Hippocr. de morb. sacr. p. 14 sq. ed. Diez.

3) Ruhnken. ad Timae. p. 114. Lobeck Agl. p. 221 ff. Der ἐπαγωγή entsprechend, als ihre Wirkung, ist die ἐπηλυσίη im H. Hymn. in Merc. v. 37.

4) Hom. Od. X, 292. 302 ff.

5) Vermuthungen darüber s. bei Tzetz. ad Lycophr. v. 679. Meurs. p. 1273 ed. Müller. Gierig ad Ovid. Met. XIV, 292. Wolff ad Porphyr. p. 196.

6) Boissonad. Anecd. gr. I, 1 p. 425. Geopon. 11, 2.

7) Theophr. char. c. 16 u. das. Casaub.

als Abwehr gegen Krankheitsanfechtungen[1]; er galt als Schutzmittel gegen Gift und Verzauberung: um aber recht wirksam zu sein, mufste er zur Zeit des Neumondes abgeschnitten werden. Auch dem Vieh wurde er umgehängt und die Schiffe damit bekränzt[2]. Meerzwiebeln wurden theils an die Thüre gehängt, theils unter der Schwelle vergraben[3]. Die Landleute pflegten auch Köpfe oder Beine von allerlei Thieren an Bäumen vor ihren Häusern oder auf ihren Feldern aufzuhängen als Schutzmittel gegen Verzauberungen[4]. Handwerker, wie Töpfer oder Schmiede, erwarteten gleichen Schutz von allerlei wunderlich gestalteten Puppen und Bildern, die sie vor ihren Werkstätten aufstellten oder an die Thür und an die Wand malten[5]. Aber auch Andere unterliefsen es nicht dergleichen Schutzmittel an ihren Häusern anzubringen, wozu auch wohl Inschriften kamen, die das Haus unter die Obhut dieser oder jener Gottheit stellen und dem Bösen den Eingang wehren sollten. Löwenköpfe, Medusenköpfe, Silensmasken brachte man über den Thüren an, trug sie auch wohl am Leibe[6]. Ganz besonders aber galt der Phallus für ein wirksames Schutzmittel, das man denn, ebenso wie andere, auch wohl als Amulet bei sich zu tragen pflegte[7]. Auch in Ringform hatte man Amulete, die mit gewissen Cärimonien geweiht, auch wohl mit gewissen geheimnifsvollen Charakteren bezeichnet wurden[8]. Oder es wurden dergleichen Charaktere und schutzkräftige Sprüche auf Täfelchen oder Pergamentblätter geschrieben, in ein Stück Leder genäht und so um den Hals gehängt[9]. Hierher gehören die sogenannten Ephesischen Formeln (Ἐφέσια γράμματα), die von den idäischen oder phrygischen Daktylen erfunden sein sollten, weswe-

1) Diog. L. IV, 57.
2) Schol. ad Anon. de herb. in der Dübnerschen Ausg. der Poet. bucol. et didact. p. 169, 7 ff.
3) Plin. H. N. XX, 9 p. 623 Gr. u. Meineke fragm. com. II p. 151.
4) Schol. Aristoph. Plut. v. 944.
5) Pollux VII, 108. Lex. Seguer. p. 30, 5.
6) Jahn p. 75. und dess. Abh. über die Lauersforter Phalerae. Progr. z. Winkelm. f. (Bonn. 1860) S. 21 ff.
7) Ebend. p. 73.
8) Schol. Arist. Plut. v. 885. Vgl. Meineke, fragm. com. II p. 454. III p. 97.
9) Athenae. XII, 70 p. 548. Von den Amuleten (περιάμματα, περίαπτα) und ihren mancherlei Arten s. bes. Jahn p. 41. Der arab. Name Amulet, *Hamâlet*, von *hamal*, tragen, entspricht ganz dem Gr.

gen sie auch Phrygische genannt zu sein scheinen[1]). Ephesische hiefsen sie wohl, weil sie zu Ephesus besonders in Gebrauch waren, wie wir denn auch von einer Menge von Zauberbüchern lesen, die hier von den neubekehrten Christen abgethan und verbrannt wurden[2]). Aegyptische Bücher, die Beschwörungs- und Entzauberungsformeln enthielten, kommen ebenfalls vor[3]); von den Formeln aber, die aus wunderlichen barbarischen und unverständlichen Worten bestanden, kann uns einen Begriff geben, was als ephesischer Spruch angeführt wird: *aski kataski lix tetrax damnameneus aision*[4]). Ein anderes Beispiel ist: *bedy zaps chthon plectron sphinx knaxbi chtyptes phlegmon dropis*, welche Formel einstmals in Milet zur Zeit des Branchus als heilkräftig zur Abwehr einer Seuche angewandt worden sein soll[5]). Wie nun aber diese Formeln schon durch Klang und Namen ihre ungriechische Herkunft zu erkennen geben, so war auch der Glaube an ihre Wirksamkeit weit weniger im eigentlichen Griechenlande, namentlich in der classischen Zeit, als in den auswärtigen Ländern verbreitet, wo die dort angesiedelten Griechen in vielfacherer Berührung mit den Barbaren standen. Allgemeiner dagegen war der Glaube, dafs religiöse Reinigungen und Sühnungen, wie sie überhaupt dazu dienten, dem Menschen die Huld der Götter zu erhalten oder wiederzugewinnen, so auch namentlich gegen bösen Zauber von Nutzen wären, sei es um ihn mit Hülfe der Götter abzuwehren, sei es um ihn wieder los zu werden. Und so mag denn die Betrachtung derselben sich hier anschliefsen.

13. Reinigungen und Sühnungen.

Die allgemeine religiöse Idee, welche den Reinigungen zu Grunde liegt, ist leicht erkennbar und schon früher von uns an-

---

1) Vgl. Plutarch. de profect. in vict. c. 5 p. 85 B. mit Wyttemb. Anm. und Lobeck. Agl. 1163. 1330.

2) Apostelgesch. c. XIX, 19. 3) Lucian. Philops. c. 31.

4) Hesych. s. v. Ἐφέσια γρ.

5) Clem. Alex. Strom. V, 49 p. 674 Pott. Noch ein Paar andere hat Alex. Trall. therap. XI p. 657. Dafs auch den bei Beschwörungen gebrauchten orphischen Hymnen solche kauderwelsche Formeln eingeschoben wurden, zeigt u. a. das von Meineke im Hermes IV S. 56 behandelte Beispiel und für Liebhaber mag hier auch die Formel stehn, die unser Reineke

gedeutet. Alles Unreine und Befleckte ist den Göttern widerwärtig, nur Reines und Makelloses darf sich ihnen nahen. Um also zu ihnen beten, ihnen seine Ehrfurcht bezeigen, sich ihrer Huld empfehlen zu können, ist Reinheit die unerläfsliche Bedingung. Zunächst freilich körperliche Reinheit, weshalb man zu allen gottesdienstlichen Handlungen sich wusch und reine Kleider anlegte. Aber die Erkenntnifs, dafs körperliche Reinheit allein nicht genügte, dafs sie für sich allein den Göttern nicht wohlgefällig sein könnte, wenn in dem reinen Leibe ein unreines und schuldbeflecktes Innere verhüllt sei, mufste nothwendig in demselben Mafse aufkommen und wachsen, je mehr sich das sittliche Bewufstsein entwickelte und die Vorstellungen von den Göttern veredelten. So wurde die äufserliche Reinigung zugleich zum Symbol der inneren, und in diesem Sinne von den Verständigen angesehn, wogegen freilich die Unverständigen, gleichwie sie durch Gaben und Opfer die Gunst der Götter gewinnen zu können meinten, so auch die Reinigungen als ein an und für sich verdienstliches Werk betrachteten, welches allenfalls geeignet sei, die innere Reinheit zu vertreten und zu ersetzen, und dies um so mehr, je sorgfältiger und umständlicher man dabei verfahre. Ein solcher Glaube ist der Unsittlichkeit allzuwillkommen, als dafs er nicht immer zahlreiche Anhänger gefunden haben sollte. Dieselbe Zeit, in welcher bei Manchen der Besseren das religiöse Bedürfnifs, unbefriedigt durch die herkömmlichen Ueberlieferungen, sich den mystischen Verkündigungen, die unter Orpheus' Namen in Umlauf gesetzt wurden, mit Vorliebe zuwandte, zeigt uns auch beim grofsen Haufen ein zunehmendes Vertrauen zu der heilsamen Kraft von allerlei äufserlichen Reinigungsmitteln, durch die man sich den Göttern wohlgefällig machen und ihre Huld erhalten oder wiedergewinnen könnte. Das homerische Griechenland weifs von dergleichen wenig oder gar nichts. Was hier von Reinigungen vorkommt, läfst sich alles ganz einfach aus dem natürlichen Gefühl erklären, dafs körperliche Unsauberkeit und Schmutz abgethan werden müsse, wenn man sich den Göttern mit Gebeten und Opfern nahen wolle, und eine symbolische Bedeutung, eine Andeutung des Abthuns von Schuld und Sündenbefleckung ist auch

---

Vos uns darbietet, S. 21 d. Ausg. v. Scheller. „Gaudo statzi salphenio casbou gorfous barbas as bulfrio)." Dafs dergleichen auch heutzutage in manchen Gegenden heilsam geachtet wird, ist wohl nicht zu verwundern.

in der Reinigung des Heeres im ersten Buche der Ilias gewifs ebensowenig zu erkennen, als darin, dafs Odysseus sein Haus nach der Ermordung der Freier mit Schwefel durchräuchert, oder Achilleus den goldenen Becher, aus dem er dem Zeus eine Spende darbringen will, vorher gründlich reinigt, wobei ebenfalls Schwefel gebraucht wird[1]). Dafs auch von der in späterer Zeit für unerläfslich gehaltenen Reinigung der mit Blutschuld Behafteten bei Homer keine Spur vorkomme, haben wir schon früher bemerkt[2]): sie ist, soviel sich erkennen läfst, zuerst von Arktinus in der Aethiopis angebracht worden, wo Achilleus von der durch Thersites' Ermordung auf ihm haftenden Blutschuld durch Odysseus auf Lesbos gereinigt wird[3]). Indessen dürfte doch der Schlufs, dafs diese Art von Reinigung auch erst nach Homer's Zeit aufgekommen sei, deswegen nicht gerechtfertigt sein. Homer kennt wenigstens den Ixion: dieser aber wird in der Mythologie gewöhnlich als derjenige dargestellt, welcher zuerst mit Verwandtenmord befleckt, aber durch Zeus' Gnade der Reinigung theilhaftig geworden sei, und auch der Name scheint den um Reinigung bittenden ἱκέτης anzudeuten[4]). War also mit der Ixionsfabel die Sage von der Reinigung wesentlich verbunden, so hat auch Homer davon gewufst. Wir können uns aber denken, dafs er entweder selbst nicht daran geglaubt, oder doch es nicht angemessen gefunden hat, die Sitte seinen Heroen zuzuschreiben. Ihre allgemeinere Verbreitung ist wahrscheinlich vorzugsweise durch den Einflufs des Delphischen Orakels bewirkt worden, wenn sie selbst auch nicht ursprünglich von diesem herrührte. Der delphische Gott sollte den Menschen an sich selbst das Beispiel gegeben haben, wie der Blutbefleckte zu reinigen und die Blutschuld abzuwaschen sei. Als er den Python getödtet, unterzog er sich auf Befehl des Zeus einer Reinigung zu Tempe oder, nach einer andern Version der Sage, ging deswegen nach Aegialea, und da ihm hier sein Begehren abgeschlagen wurde, nach Kreta[5]). Die Sage scheint also andeu-

1) Vgl. Th. I S. 63. 2) Ebend. S. 49.

3) Nach der Inhaltsangabe in Proklus' Chrestomathie, bei Bekker, Schol. in Hom. Il. p. II u. andern Neueren über die Kykliker.

4) Aeschyl. Eum. v. 419: *σεμνὸς προσίκτωρ ἐν τρόποις Ἰξίονος.* 688: *πρωτοκτόνοισι προστροπαῖς Ἰξίονος.* Die Deutung des Namens ist freilich unsicher, wie auch Preller, Gr. Myth. II S. 12, bemerkt.

5) Aelian. V. H. III, 1. Pausan. II, 7, 7. Vgl. Schol. Pind. Pyth. hypoth. p. 485 Heyn. — In Aegialea ist es Sikyon oder Mekone, wohin Apollon sich wendet, ein Ort, der auch sonst in der alten Religionsgeschichte

ten zu wollen, dafs Reinigungen sowohl in Aegialea als auf Kreta schon in frühester Zeit üblich gewesen, und von hier aus nach Delphi übertragen worden seien, wie denn auch anderweitige kretische Einflüsse auf Delphi und das dortige Orakel unverkennbar sind. Dafs aber wenigstens in Athen, und so denn wohl auch in den meisten übrigen Staaten, die Reinigungsgebräuche nach delphischen Satzungen angeordnet worden, läfst sich aus Plato schliefsen, der für seinen Musterstaat vorschreibt, dafs es mit den Reinigungen gehalten werden solle nach der aus Delphi überkommenen Regel[1]). Herodot belehrt uns, dafs die Reinigungsgebräuche in Lydien ganz den griechischen ähnlich waren[2]), und so mag man denn Asien als ihre eigentliche Heimath ansehn dürfen, von wo aus sie nach Kreta und von hier dann nach Delphi verpflanzt worden seien[3]).

Ueber die Art und Weise, wie die Reinigung der mit Blutschuld behafteten vorgenommen wurde, finden wir nirgends eine vollständigere Belehrung, als beim Apollonius in der Argonautik[4]), wo der Dichter beschreibt, wie Iason und Medea vom Morde des Absyrtus durch die Kirke gereinigt worden, und dabei ausdrücklich hinzusetzt, dafs dies in der herkömmlichen Weise geschehen sei. Zuerst also schlachtet Kirke ein junges vom Euter hinweggenommenes Ferkel, und läfst das Blut aus der Wunde am Halse auf die Hände der Mörder herabfliefsen. Dann folgt eine nicht näher beschriebene Abwaschung, wobei wir wohl an geweihtes Wasser zu denken haben, welches durch einen eingetauchten Feuerbrand vom Opferaltar, durch Salz und vielleicht noch andere Zuthaten kräftiger gemacht worden war. Dabei ruft sie den Zeus als Reinigungsgott und Hort der Flehenden an. Das Wasser, durch welches die Verunreinigung abgespült ist, wird von einer Dienerin fortgeschafft und zwar, wie

---

eine gewisse, freilich nicht mehr genau zu ermittelnde, Bedeutung gehabt haben mufs. Vgl. Opusc. ac. II p. 272 ff.

1) Plat. Legg. IX p. 865. 2) Herodot. I, 35.

3) Einen Zusammenhang der delphischen Reinigungsgebräuche mit der Aufnahme des Dionysoscultes und mit den Mysterien, von welchem Petersen, d. heil. Recht d. Gr. S. 40, redet, indem er zugleich Böttichers Scharfblick rühmt, der aus Plut. de Is. et Os. § 35 und Lycophr. 207 nebst den Scholien diesen Zusammenhang erkannt habe, bin ich zu erkennen nicht scharfblickend genug. Böttichers neueste Eröffnungen über die Riten der Reinigung findet man in Gerhard's Denkmälern u. Forsch. 1860 no. 137. S. 61 ff.

4) B. IV v. 702—717.

wir unbedenklich hinzusetzen können, an einen abgelegenen, vom Verkehr der Menschen entfernten Ort. Darauf verbrennt Kirke Opferfladen und andere Sühnmittel (*μείλικτρα*), und giefst weinlose Spenden (*νηφάλια*) aus, unter Anrufung des Zeus, dafs er den rächenden Erinyen Einhalt thun und selbst auch den Schuldigen mild und gnädig sich erweisen möge. Dies alles aber thut sie bevor sie noch gehört hat, was für einen Mord diese eigentlich begangen haben, gerade so wie auch bei Herodot Krösus zuerst den Adrast reinigt, und dann erst ihn fragt, wer er sei und wen er erschlagen habe. Es genügte also, dafs der Flehende sich als der Reinigung bedürftig darstellte, um der Wohlthat theilhaftig zu werden. Zugleich erkennen wir aus jener Beschreibung, dafs der Reinigungsact zwei Stücke in sich begriff, zuerst die Reinigung selbst, welche dadurch vollzogen ward, dafs das Blut des Opferthiers auf die Hände des Mörders flofs, dann aber abgewaschen wurde, als symbolisches Zeichen für die Hinwegnahme der Blutschuld: zweitens die Versöhnung der strafenden Gottheit durch Opfergaben und Gebet. Zeus, als der, welcher die Reinigung gebietet, heifst Katharsios; als der, welcher sich zur Verzeihung der Schuld versöhnen und erweichen läfst, heifst er Meilichios. Diese beiden Seiten hängen aber so genau mit einander zusammen, dafs wir uns nicht wundern dürfen, mitunter, wo von Reinigungen die Rede ist, nur den einen Namen, Meilichios, nicht auch den andern, Katharsios, genannt zu finden[1]). Zeus ist, weil Katharsios, eben deswegen auch Meilichios: er gebietet die Reinigung als Bedingung und Vorbereitung der Versöhnung, die nur dem Gereinigten gewährt werden kann[2]).

Die mythischen Beispiele von Reinigungen wegen vergossenen Blutes lassen keinen Unterschied hinsichtlich der verschiedenen Arten des Mordes wahrnehmen[3]). Die Reinigung wird sowohl dem absichtlichen Mörder, als dem unfreiwilligen Todtschläger, sowohl dem, der einen hinterlistigen Mord verübt, als

---

1) Z. B. Pausan. I, 37, 4. II, 20, 2. Bei Apoll. Rh. IV, 401 wird Z. *ἱκέσιος* genannt, weil dort die der Reinigung bedürftigen als *ἱκέται* auftreten.

2) Vgl. Herodot. VI, 91, wo *ἄγος ἐκθύσασθαι*, die Reinigung, und *ἵλεων γενέσθαι τὸν θεόν*, die Versöhnung der Gottheit, als wesentlich Eins erscheinen. Dazu Plutarch. Thes. c. 12, wo *ἁγνίσαντες καὶ μειλίχια θύσαντες* verbunden.

3) Eine Sammlung solcher Beispiele kann man bei Lobeck. Agl. p. 968 ff. und noch vollständiger bei Lomeier de lustrat. p. 214 ff. finden.

dem, der in gerechtem Streit einen Gegner erlegt hat, gleichmäfsig zu Theil, wenn er sich ins Ausland flüchtet und hier als Flehender an einen Mächtigen wendet. In dem Lande selbst, wo der Mord begangen, wird der Mörder nicht gereinigt[1]), im Auslande aber gebietet die dem Flehenden gebührende Rücksicht, ihm die Bitte um Reinigung nicht zu versagen, die ihm dann, wie wir gesehen haben, auch gewährt wird bevor man noch weifs, wer er sei und welchen Mord er begangen habe. In der geschichtlichen Zeit dagegen finden wir ein verschiedenes Verfahren, je nachdem die Tödtung eine absichtliche oder eine unabsichtliche, eine ungerechte oder eine gerechte und erlaubte oder verzeihliche war. Genaueres hierüber ist uns freilich nur von Athen bekannt, indessen ist kein Grund zu zweifeln, dafs nicht dieselben Grundsätze, die hier galten, auch anderswo gegolten haben[2]). Gesetzlich erlaubt war die Tödtung des Buhlers, den der Mann bei seiner Gattin oder bei seinem Kebsweibe, falls dies eine Freie war, der Vater bei seiner Tochter, der Sohn bei seiner Mutter, der Bruder bei seiner Schwester auf der That ertappte, ferner die Tödtung des nächtlichen Diebes, der ins Haus eingedrungen war, wenn er sich zur Wehr setzte, endlich derer, die das Gesetz für vogelfrei erklärt hatte, wohin namentlich auch die gehörten, welche überwiesen waren oder überwiesen werden konnten, Landesverrath begangen, den Umsturz der Verfassung, Errichtung einer Tyrannis erstrebt zu haben[3]). Wer solche tödtete war straflos und bedurfte auch keiner religiösen Reinigung, wenn gleich gewissenhafte Leute diese dennoch vielleicht nicht unterliefsen[4]). Unerlaubter vorsätzlicher Mord wurde mit dem Tode bestraft: indessen liefsen doch die athenischen Gesetze auch hier eine Milderung eintreten, indem sie dem Angeklagten gestatteten vor gefälltem Urtheil aufser Landes zu gehen, was denn freilich als Eingeständnifs der Schuld galt, weswegen auch ewige Verbannung gegen ihn ausgesprochen und sein Vermögen confiscirt wurde. Wer aber von der An-

1) Tzetz. ad Lycophr. v. 1034 p. 913.

2) Dies ergiebt sich auch aus Isocr. Paneg. c. 10, obgleich freilich hier die Sache so dargestellt wird, als ob Athen den andern Staaten zum Vorbilde gedient habe. — Plato in den Gesetzen macht eine Menge specieller Unterscheidungen, dergleichen in den Gesetzgebungen der Staaten schwerlich gemacht wurden, und die wir deswegen auch hier nicht anführen.

3) Vgl. Att. Proc. S. 308 f. Mätzner ad Lycurg. p. 288.

4) Dies bezeugt Porphyr. de abst. I, 9 p. 15.

klage losgesprochen war, der war entweder für gänzlich schuldlos erklärt, und hatte dann weiter nichts zu thun, als den Semnen d. h. den Eumeniden ein Dankopfer darzubringen [1]), oder es war seine That für keinen absichtlichen Mord, sondern nur für einen unabsichtlichen Todtschlag erklärt, in welchem Falle ihn nur die Strafe traf, das Land auf bestimmte Zeit meiden zu müssen, nach deren Ablauf er zurückkehren durfte, sich aber dann nicht nur mit den Anverwandten des Getödteten aussöhnen, sondern auch einer religiösen Reinigung unterziehen mufste. Wer aber bei kriegerischen Uebungen oder im Gefechte einen Cameraden, oder bei Kampfspielen einen Gegner unabsichtlich getödtet hatte, der bedurfte blofs der Reinigung, war aber nicht genöthigt das Land zu verlassen.

Die zeitweilige Verbannung heifst *Ἀπενιαυτισμός*: der Verbannte mufste auf einem vorgeschriebenen Wege [2]) das Land verlassen, und durfte es vor Ablauf der bestimmten Frist nicht wieder betreten. Wie lang diese Frist gewesen sei, können wir nicht sagen: wahrscheinlich war sie verschieden je nach der Verschiedenheit der Fälle, wie es auch Plato in seinen Gesetzen vorschreibt [3]). Nach diesen geht dem Apeniautismus auch eine Reinigung voran, und wir dürfen wohl annehmen, dafs dies ebenfalls in den Staatsgesetzen so angeordnet gewesen sei, obgleich sich ausdrückliche Zeugnisse dafür nicht beibringen lassen. Diese Reinigung galt aber nur für das Ausland, in welchem der Verbannte während des Apeniautismus leben mufste. Nach Ablauf desselben war eine zweite Reinigung erforderlich, um ihn auch für den Verkehr in der Heimath wieder zu befähigen, und dieser mufste die Aussöhnung mit den Anverwandten des Erschlagenen vorangehen [4]). Wie er auf einem vorgeschriebenen Wege das Land verlassen hatte, so mufste er wahrscheinlich auf demselben auch wieder zurückkehren: hier traf er dann auf einer bestimmten Stelle mit den Anverwandten des Erschlagenen zusammen, es wurde die Aussöhnung bewirkt, und darauf die neue Reinigung vollzogen, die ihn wieder zum freien Verkehr in der Heimath fähig machte.

---

1) Pausan. I, 28, 6.

2) *Ἀπελθεῖν ταχτὴν ὁδόν.* Demosth. Aristocr. p. 644.

3) Legg. IX p. 868. 869. Das Schol. zu Il. II, 665 sagt: *Σόλων πέντε ἔτη ὥρισεν*, d. h. wohl als Maximum.

4) Dies scheint aus Demosth. Aristocr. l. l. deutlich zu erhellen, nicht umgekehrt, erst die Reinigung dann die Aussöhnung.

Die Idee, welche diesen Satzungen zu Grunde liegt, ist nach Plato diese, dafs die Seele des Getödteten dem Todtschläger zürnt und es nicht dulden kann, ihn ungefährdet an den Orten verkehren zu sehen, wo der Getödtete im Leben verkehrt hat: sie verfolgt ihn daher mit Unruhe und Angst, und verlangt, dafs er mindestens auf ein volles Jahr das Land verlasse[1]). Wir dürfen hinzufügen, dafs auch die Götter des Landes zürnen, und dafs ihr Zorn nicht blofs den trifft, der das Blut eines Landeskindes vergossen hat, sondern auch die Landesgenossen, wenn sie ihn nicht von sich ausstofsen. Dies ist es, was als die Befleckung (μύσος, μίασμα) bezeichnet wird, die an dem Todtschläger haftet und die gleichsam ansteckend auch auf diejenigen übergeht, die mit ihm umgehn. Sie kann in dem Lande, wo er den Todtschlag verübt hat und wo das Blut des Getödteten um Rache schreit, nicht von ihm genommen werden, bevor er eine Zeitlang durch Verbannung gebüfst hat. Daher der Apeniautismus. Aber auch um im Auslande mit den Menschen verkehren zu können ohne sie zu beflecken, bedarf er einer Reinigung. Daher wird ihm diese vor seinem Austritt gewährt; denn als unabsichtlicher Mörder hat er auf Schonung und Mitleid Anspruch; er soll nicht ganz von allem Verkehr mit Menschen, sondern nur von dem Lande des Getödteten ausgeschlossen sein. Dafs aber diese Reinigung nur für das Ausland galt, erhellt auch daraus, dafs ein Ausgetretener, wenn er etwa wegen eines andern Mordes vor das Gericht des Landes gefordert wurde, doch dies nicht betreten durfte, sondern sich zu Schiffe in den Piräeus, wo das Gerichtslocal für dergleichen Fälle war, begeben, und vom Schiffe aus vertheidigen sollte[2]). Hatte er nun aber die gesetzliche Zeit in der Verbannung zugebracht, so war durch diese Bufse der Zorn der Götter und die Seele des Getödteten besänftigt, und jenem deswegen die Rückkehr gestattet: nur dafs er sich zuvor mit den zur Blutrache berechtigten und verpflichteten Anverwandten des Getödteten aussöhnen müfste,

1) Plat. Legg. IX p. 865. Auch das μασχαλίζειν mag hier beiläufig erwähnt werden, d. h. die Verstümmelung des Ermordeten, dem der Mörder die Extremitäten abhieb und sie ihm unter die Arme legte, als ob ihm dadurch das Vermögen entzogen würde, seinem Mörder zu schaden. Diese Rohheit wird von den Tragikern auch den Mördern Agamemnons zugeschrieben. Aesch. Cho. v. 439. Soph. Electr. v. 445, wozu Jahn d. Angaben der Gr. vollständig anführt.

2) S. Th. I S. 498 u. Antiquitt. i. p. Gr. p. 294.

worauf er dann gereinigt und für fähig erklärt wurde, fortan im Lande zu verkehren, ohne die, mit denen er verkehrte, zu beflecken. Die Aussöhnung mit den Anverwandten des Getödteten durfte demjenigen, der die gesetzliche Zeit des Apeniautismus im Auslande zugebracht hatte, nicht verweigert werden. Es war aber möglich, dafs dem unvorsätzlichen Mörder auch selbst der Apeniautismus erlassen werden konnte, dann nämlich wenn der Getödtete ihm vor seinem Tode verziehen hatte[1]) oder wenn die Anverwandten sich damit einverstanden erklärten. Denn sie vertreten das Recht des Getödteten, und wenn sie also auf den Apeniautismus nicht bestanden, so galt dies soviel, als ob auch jener nicht darauf bestände, oder als ob, wenn er doch über Verletzung seines Rechtes zürnte, sein Zorn vielmehr die Anverwandten als den Todtschläger treffen würde. Deswegen war es aber auch erforderlich, dafs, wenn dieser um Aussöhnung ohne Apeniautismus anhielt, sämmtliche zur Blutrache berufene Anverwandte sich einstimmig für die Gewährung aussprachen: wenn auch nur Einer widersprach, so konnte der Apeniautismus nicht erlassen werden[2]). Waren aber gar keine zur Blutrache berufene Anverwandte vorhanden, so hatten die Phratoren des Getödteten über die Sache zu entscheiden, und die Epheten ernannten dann Zehn der Vornehmsten von diesen, mit welchen, als Vertretern der Phratrie, verhandelt und die Aussöhnung vollzogen wurde. Dieselben, welche bei dieser betheiligt waren, scheinen dann auch bei der darauf folgenden Reinigung anwesend und mithandelnd gewesen zu sein, obgleich sich darüber nichts Bestimmtes weiter sagen läfst[3]). Die Cärimonie der Reinigung aber scheint von Katharten aus dem Geschlechte der Phytaliden vorgenommen zu sein[4]). Der Gott,

---

1) Darauf deutet auch Eurip. Hippol. v. 1447 f.

2) Gesetz bei Demosth. in Macart. p. 1069. Die dort erwähnte *αἴδεσις* od. Aussöhnung, von der es heifst *τὸν κωλύοντα κρατεῖν*, kann offenbar nur auf den im Texte angegebenen Fall bezogen werden.

3) Vgl. Athenae. IX, 78 p. 410, wo *οἱ ἄλλοι οἱ σπλαγχνεύοντες* wohl auf diese zu beziehen sein mag. — Nach Cincius bei Festus s. v. subici mufste in Athen bei der Blutsühne ein Widder gegeben werden *poenae loco*, also wohl als Ersatz statt des Blutgeldes (vgl. Serv. ad Verg. Aen. IV, 43. Georg. III, 387) an die Verwandten, nicht aber als Reinigungsopfer. Aufserdem mochten auch wohl noch andere Dinge oder Geld an die Verwandten gezahlt werden. Vgl. Harpocrat. u. d. and. Lexikogr. unter *ὑποφόνια*.

4) Pausan. I, 37, 4. Plut. Thes. c. 12. Aus ihren *πατρίοις* wird eine die Reinigung betreffende Bestimmung bei Athenae. a. a. O. erwähnt. Denn

der dabei angerufen wurde, war namentlich Zeus, als Katharsios und Meilichios, der auch wohl φύξιος genannt ward, weil durch seine Huld der Schuldige der Strafe entrann[1]). Dem Apollon, nach dessen Beispiel und nach dessen durch sein Orakel ertheilten Anweisungen diese Reinigungen angeordnet waren, wurde dabei, soviel sich erkennen läfst, nicht geopfert; wohl aber mochte er als Vermittler angerufen werden[2]). Dafs aber auch die chthonischen Gottheiten, namentlich Demeter, dabei betheiligt waren, läfst sich daraus schliefsen, dafs die Reinigungsgebräuche von den Phytaliden vollzogen wurden. Denn diesem Geschlechte gehörte besonders der Dienst der Demeter von Altersher erblich an, und der Altar des Zeus Meilichios, an welchem die Reinigung vollzogen wurde, stand am Kephisus in der Nähe des Heiligthums der Demeter und Kore, dem die Phytaliden vorgestanden zu haben scheinen[3]).

Auch wegen anderweitiger Verunreinigungen und Versündigungen wurde Reinigung und Sühne durch blutige Opfer vielfältig von der Religion gefordert. Es gab öffentliche und allgemeine Reinigungen und Sühnfeste, welche theils regelmäfsig und zu bestimmten Zeiten wiederkehrten, theils aufserordentlich auf besondere Veranlassungen angeordnet wurden. Jene entsprangen aus dem Bewufstsein, dafs es immer zahlreiche Verschuldungen im Leben der Menschen gebe, die den Zorn der Götter reizten, zumal da manche unter diesen überhaupt mehr zum Strafen als zur Nachsicht und zum Wohlthun geneigt seien, weswegen man denn um so mehr beflissen sein müsse, ihren unmilden Sinn durch wiederholte Bufs- und Sühnfeste zu erweichen. Von solchen wird in dem Abschnitt von den Festen zu reden sein. Von aufserordentlichen Reinigungen und Sühnungen ist das bekannteste Beispiel dasjenige, welches zu Athen vorkam, als durch die frevelhafte Ermordung der besiegten An-

---

Lobeck's Emendation, Agl. p. 185, Φυταλιδῶν für Θυγατριδῶν ist mir wahrscheinlicher als die von Müller vorgeschlagene und von Petersen, d. heil. R. S. 13, gebilligte Εὐπατριδῶν, da ja die Function der Phytaliden als Katharten wohl feststeht.

1) Pausan. III, 17, 8.

2) Arktinus liefs, nach Proklus, den Achilleus auf Lesbos zuerst dem Apollo, der Artemis und der Leto opfern, und darauf vom Odysseus gereinigt werden. Dafs Götter als Fürbitter und Vermittler bei andern Göttern angerufen wurden, kann Aesch Ag. v. 143—153 u. Eurip. Ion 482 bestätigen.

3) Vgl. Meier. de gent. Att. p. 53.

hänger des Kylon der ganze Staat mit Sündenschuld befleckt schien und man den Zorn der Götter in mancherlei erschreckenden Zeichen erkannte. Da die herkömmlichen Reinigungen und Sühnungen nicht zu genügen schienen, so wurde der Kreter Epimenides berufen, der in dem Rufe stand, sich vor Andern auf die wirksamsten Mittel zu verstehn, den Zorn der Götter zu versöhnen[1]). Epimenides gebot nun, vom Areopag aus, wo das Heiligthum der Erinyen war, eine Anzahl weifser und schwarzer Schafe in allen Richtungen wohin sie wollten gehen zu lassen, und wo dann eines von ihnen sich niederlegte, einen Altar zu errichten und das Thier zu opfern, nicht diesem oder jenem bestimmten Gotte, sondern wem es zukäme (*τῷ προσήκοντι*), woher es denn auch noch in späterer Zeit an verschiedenen Orten Attika's Altäre gab, die keinem bestimmten Gotte geweiht waren, und die man daher namenlose oder Altäre der unbekannten Götter nannte. Aufserdem aber soll er erklärt haben, dafs zur Sühnung der Schuld auch ein Menschenopfer erfordert werde, und ein athenischer Jüngling soll sich freiwillig dazu hergegeben haben[2]). — Die Argiver reinigten ihre Stadt, als in einem Aufstande das Volk eine Schaar von tausend erlesenen Leuten, welche als ein stehendes Heer zum Schutz des Staates dienen sollte, überfallen und niedergemacht hatte: aufser anderen Sühnmitteln wurde auch dem Zeus Meilichios ein vom Polyklet gearbeitetes Standbild geweiht[3]). — Als die Kynäther in Arkadien bei einem inneren Bürgerzwiste ein grofses Blutbad angerichtet hatten, und nachher einige der Schuldigen nach Mantinea gekommen waren, so wurden sie nicht blofs fortgewiesen, sondern die Mantineer sahen ihr Gebiet als befleckt durch ihre Anwesenheit an, und veranstalteten deswegen eine förmliche Reinigung, wobei die Reinigungsopfer durch das ganze Gebiet umhergetragen wurden[4]). Aehnlich machten es die Athener, als die Nachricht von einer in Argos verübten Gräuelthat zu ihnen gekommen war, wo das Volk mehr als zwölfhundert der Angesehensten, die ihm ver-

---

1) Plutarch. Sol. c. 12. Diog. L. I, 110. Nach diesem, § 112, war Ep. euch der erste, welcher religiöse Reinigungen von Häusern und Aeckern lehrte.

2) Athenae. XIII, 78 p. 602, dessen Angabe genauer als die des Diog. L. ist. Indessen darf man vielleicht die ganze Sache bezweifeln. Plutarch, Sol. c. 12, thut ihrer gar keine Erwähnung.

3) Pausan. II, 20, 1. 2. 4) Polyb. IV, 21, 8. 9.

dächtig waren, in Masse niedergemacht hatte. Sie achteten die Volksversammlung, in welcher die Nachricht verkündigt war, durch das bloſse Anhören befleckt, und reinigten sie deswegen durch Wiederholung der Reinigungsgebräuche, mit denen sie eröffnet worden war[1]). Denn daſs regelmäſsig vor dem Beginn der Verhandlungen ein Paar Ferkel als Reinigungsopfer umhergetragen und mit ihrem Blute der Platz besprengt wurde, haben wir früher gesehn[2]). Ein gleicher Reinigungsact fand wahrscheinlich auch im Theater vor dem Beginn der Schauspiele und überhaupt bei allen Festversammlungen statt[3]). Denn da die Festfeier einem Gotte galt, so war es schicklich, daſs man Sorge trug, alles Unreine, was ihm miſsfällig sein konnte, auf diese Weise von der Versammlung wenigstens symbolisch hinwegzuthun, ebenso wie jeder Einzelne, wenn er sich dem Gott nahte, gereinigt sein muſste, wenn auch hierzu kein Blut erforderlich war. Doch gab es gewisse sacrale Functionen, die von den dazu Berufenen nicht ohne vorhergehendes blutiges Reinigungsopfer angetreten werden durften, wie z. B. die Hellanodiken und die sechzehn Frauen, die in Elis den Peplos der Hera zu weben und andere Culthandlungen zu verrichten hatten, vor Antritt ihres Amtes nicht bloſs durch Waschungen in der Quelle Piera sondern auch durch ein Ferkelopfer gereinigt werden muſsten[4]). Ueberhaupt waren Ferkel die vorzugsweise oder ausschlieſslich gebrauchten Opferthiere bei solchen Reinigungen, die vielmehr den Zweck hatten, Unreines, was den Göttern miſsfällig sein möchte, abzuthun, als den durch Schuld und Sünde verwirkten und drohenden Zorn der Gottheit zu versöhnen. Die zu diesem Zwecke dargebrachten Opfer, die wir als eigentliche Sühnopfer von den Reinigungsopfern, bei denen es freilich oft auch zugleich auf Sühne abgesehen ist, zu unterscheiden haben, bestanden vorzugsweise aus Widdern. Namentlich dem Zeus wurden diese als Sühnopfer dargebracht, aber das Fell eines dem Zeus geopferten Sühnwidders — es hieſs deswegen *Διὸς κώδιον* — wurde aufgehoben um nachher auch bei Reinigungen gebraucht zu werden. Es wurde auf den Boden gelegt, der zu Reinigende trat mit dem linken Fuſse darauf, während der Reinigungsact mit ihm vorgenommen

1) Plutarch. praec. r. p. ger. c. 17.
2) Th. I S. 396.
3) Harpocr. Phot. Suid. u. d. W. *καθάρσιον*.
4) Pausan. V, 16, 8.

wurde [1]), und es ist höchst wahrscheinlich, dafs die Katharmata, d. h. die durch die verschiedenen Reinigungsmittel, wie Blut und Wasser, abgespülten Verunreinigungen auf dieses Fell gesammelt und dann beseitigt wurden. Dies scheint der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks *ἀποδιοπομπεῖσθαι* zu sein [2]), der dann freilich auch in weiterer Bedeutung gebraucht wird von denen, die im Namen und unter Anrufung des Zeus das Schlimme hinweg thun oder hinweg wünschen. Auch bei öffentlichen Reinigungs- und Sühnfesten ward ein Dioskodion durch den Platz, wo die Feier begangen wurde, umhergetragen, wie um das Unreine aufzunehmen, und darauf beseitigt.

Zahlreiche Veranlassungen zu mehr oder weniger sorgfältigen und umständlichen Reinigungen gaben auch mancherlei Vorkommnisse des Privatlebens. Der Abergläubige des Theophrast [3]) reinigt sein Haus, so oft Etwas darin vorkommt, was ihm als Mahnung erscheint, dafs aus diesem oder jenem Grunde die Götter oder Dämonen ihm unhold seien. Hat er einen bösen Traum gehabt, so geht er zu den Wahrsagern und Zeichendeutern und befragt sie, welchen Gott oder welche Götter er anrufen müsse. Diesen Anrufungen mufsten natürlich Reinigungen vorangehn, dergleichen man auch ohne dies nach bösen Träumen nicht zuunterlassen pflegte: man wusch sich in reinem Quellwasser um den Traum abzuspülen, wie es bei Aristophanes heifst, und opferte den übelabwendenden Göttern (*θεοῖς ἀποτροπαίοις*), unter ihnen vorzüglich wohl dem Apollon, dem jener Beiname am häufigsten gegeben wird [4]). Auch Krankheiten wurden als göttliche Heimsuchungen wegen dieser oder jener Versündigung oder als Wirkungen einer Verzauberung angesehen, besonders Geisteskrankheiten, und es mufsten deswegen Reinigungen mit dem Kranken angestellt werden [5]). Bei epidemischen Krankheiten wurden auch öffentliche Reinigungen und Bettage angeordnet, und in Athen befand sich noch zu Pausanias' Zeit ein von dem Künstler Kalamis gearbeitetes Standbild

---

1) Hesych. u. d. W. *Διὸς κώδιον.* Vgl. Lobeck. Agl. p. 183. Preller ad Polemon. p. 140f.

2) Lex. Seguer. p. 7, 15. Ruhnken. ad Timae. p. 40.

3) Char. c. 16.

4) Aristoph. Ran. v. 1370 (1379). Xenoph. Oecon. c. 4, 33. Vgl. Aeschyl. Pers. v. 199 (207) u. Blomfield. gloss.

5) Vgl. Horat. Sat. II, 3, 290 u. Diez zu Hippocr. de morb. sacr. p. 149.

des übelabwendenden Apollon (Ἀπ. ἀλεξίκακος), den man bei der Pest zu Anfang des peloponnesischen Krieges um Hülfe angerufen hatte [1]). — Als verunreinigend galt auch die Berührung von Leichen oder selbst ihre Nähe: eine Ansicht, die den Griechen mit den Juden und vielen andern gemein war. Das natürliche Grauen, welches der Mensch vor dem Todten empfindet wird auch den Göttern zugeschrieben; auch sie meiden das Todte und was mit ihm in Verbindung steht, und deswegen bedarf der Mensch, der mit Todten in Berührung gekommen ist, der Reinigung, um sich den Göttern wieder nähern zu können. Auf dieser Ansicht beruht es auch, wenn von gottgeweihten Orten Gräber fern gehalten, und selbst Leute, die dem Tode nahe waren, fortgeschafft werden mufsten, wie z. B. von dem Heiligthum des Asklepios zu Epidaurus [2]), oder von der dem Apollon heiligen Insel Delos, die deshalb, weil man die Satzung nicht beobachtet hatte. als verunreinigt betrachtet und gereinigt wurde, wobei man alle Gräber, die sich vorfanden, hinwegschaffte. Dies geschah einmal unter der Regierung des Pisistratus, und dann wieder zu Anfang des peloponnesischen Krieges [3]). Bei Todesfällen im Hause wurde ein Gefäfs (ἀρδάνιον) mit Weihwasser, welches aus einem andern Hause geholt werden mufste, an die Thür gestellt, aus welchem die Herausgehenden sich besprengten [4]), und nach dem Begräbnifs reinigten sich alle Hausgenossen wenigstens durch Waschungen [5]), obgleich den Abergläubigen dies nicht genug zu sein schien, sondern noch Opfer und allerlei andere Reinigungen vorgenommen wurden, wozu man sich auch der Dienste einer sogenannten ἐγχυτρίστρια bedienen mochte, d. h. einer weisen Frau, die sich auf dergleichen Reinigungen verstand, die Reinigungsmittel in einem Topfe mitbrachte, und die Verunreinigung in demselben Topfe mit sich hinwegnahm [6]). — Dafs man auch Kindbetterinnen als unrein ansah ist leicht zu begreifen. Der Abergläubige vermied deswegen in ihre Nähe zu kommen, um nicht selbst durch sie verunreinigt zu werden; aus dem Asklepiosheiligthum zu Epidaurus und von der Insel Delos mufsten schwangere Frauen, wenn ihre Entbindung nahe war,

1) Pausan. I, 3, 4. 2) Id. II, 27, 6.
3) Thucyd. III, 104. Herodot. I, 64.
4) Pollux VIII, 65. Hesych. u. d. W. ἀρδάν. Suid. u. τοὔστρακον. Monk u. Wüstem. zu Eurip. Alc. v. 100.
5) Schol. Aristoph. Nub. v. 841 (836). Suid. in καταλούει.
6) Plat. Min. p. 315 D. vgl. mit Schol. Aristoph. Vesp. v. 289.

fortgeschafft werden. Die Zeit, während welcher die Wöchnerin als unrein galt, währte vierzig Tage, d. h. so lange als die Lochien zu dauern pflegen [1]). Während dieser Zeit mufste sie sich also von den Heiligthümern fern halten; nachher ward sie, wahrscheinlich nur durch Waschungen, gereinigt, und brachte dann wohl ein Opfer, sei es am häuslichen Altar, sei es in einem Tempel, wie etwa der Geburtsgöttin Artemis, die auch den Beinamen Chitone hatte, und der die Kleider der Wöchnerinnen als Weihgeschenke dargebracht zu werden pflegten [2]). Das neugeborne Kind und die bei der Geburt desselben beschäftigten Personen bedurften natürlich ebenfalls einer Reinigung, die gewöhnlich am fünften oder siebenten oder zehnten Tage mit gewissen Cärimonien vollzogen ward, von denen später die Rede sein wird. — Verunreinigend war auch der Beischlaf, so dafs man sich wenigstens am nächsten Tage nicht ohne Reinigung den Göttern darstellen durfte: selbst dem häuslichen Heerde sich ungereinigt zu nahen verbieten die hesiodischen Hauslehren [3]). Dafs indessen nicht alle gleich streng dachten kann die Antwort der Pythagoreerin Theano beweisen, die auf die Frage, am wie vielten Tage nach dem Beischlaf eine Frau das Heiligthum der Thesmophoros betreten dürfe, erwiederte, wenn sie bei ihrem Mann gelegen hat, sogleich, wenn bei einem Andern, niemals [4]). Und so waren denn auch ohne Zweifel in vielen andern Stücken die Ansichten über die Nothwendigkeit oder Entbehrlichkeit der Reinigungen verschieden, und es gab darüber viele höchst specielle Vorschriften, die der Aufgeklärte unbeachtet liefs, der Abergläubige mit Gewissenhaftigkeit befolgte [5]).

Auch die Formen und Mittel der Reinigung waren so mannichfaltig, als die Arten der Verunreinigung, welche man durch sie abzuthun gedachte. Blutige Reinigungsopfer waren ohne Zweifel nur in schweren Fällen nothwendig: man nahm, wie

1) Censorin. d. d. nat. c. 11, 7 p. 28 Jahn.
2) Schol. Callimach. h. in Jov. v. 77. Vgl. ob. S. 214.
3) V. 734. Vgl. Graev. lectt. Hes. c. 15 p. 588 Loesn.
4) Clem. Alex. Strom. IV, 19, 123 p. 619 Pott. Diog. L. VIII, 43. Stobae. Flor. LXXII p. 443.
5) Z. B. nach Arrian. de venat. c. 32 soll man nach einer Jagd nicht blofs sich selbst, sondern auch die Jagdhunde reinigen, was, nach dem Zusammenhange, in dem es vorgetragen wird, nicht eine blofse aus Liebe zur Reinlichkeit vorzunehmende Säuberung sein soll, sondern auch eine religiöse Bedeutung hat.

schon bemerkt, vorzugsweise Ferkel dazu; zu gewissen Reinigungen aber, die als Schutz oder Heilmittel gegen Anfechtungen der Hekate und ihrer Genossenschaft dienen sollten, opferte man junge Hunde, bestrich mit den Stücken des Opfers den zu Reinigenden und zwar dreimal, und schaffte sie dann bei Seite[1]), wobei es natürlich an den entsprechenden Anrufungen nicht fehlen durfte. In Böotien wurden bei öffentlichen Reinigungen die Stücke geopferter Hunde auf die Erde gelegt, und die Leute mufsten zwischen ihnen hindurch gehen. Eine ähnliche Sitte hatten die Makedonier bei Lustrationen des Heeres[2]). — Für die gewöhnlichen und um leichterer Verunreinigung willen erforderlichen Reinigungen genügte Wasser, besonders Seewasser[3]) oder frisches Quellwasser, dem man durch Eintauchen eines Feuerbrandes vom Altar, durch Zumischung von Opferasche, von Salz, von Linsen und dergleichen auch wohl noch gröfsere Kraft zu geben meinte[4]). Und auch nach Anwendung anderer Reinigungsmittel pflegte schliefslich noch Abwaschung mit Wasser zu folgen. Zu den andern Reinigungsmitteln gehörten zunächst Feuer und allerlei Räucherungen, theils mit Schwefel theils mit Weihrauch theils mit verschiedenen Holzarten, besonders vom Lorbeer, und mit allerlei Kräutern, unter welchen namentlich das sog. Taubenkraut (*περιστερεών*, auch *ἱεροβοτάνη* genannt) und das Frauenhaar (*ἀδίαντον*) erwähnt werden[5]). Eine umständliche Reinigung beschreibt Theokrit in der Erzählung von dem jungen Herakles, der in seiner Wiege die von der Hera gegen ihn gesandten Schlangen erwürgt hat. Auf Tiresias' Anordnung wird in mitternächtlicher Stunde ein Feuer von gewissen besonders dazu geeigneten Holzarten angezündet, die erwürgten Schlangen werden darin verbrannt, ihre Asche wird am Morgen von einer Dienerin über den Flufs getragen und in alle Winde ausgestreut, worauf die Trägerin ohne sich umzusehen zurückkehrt. Das Haus wird mit Schwefel durchräuchert, und mit geweihtem Wasser, dem Salz zugemischt ist, besprengt, wobei ein Lobeerzweig als Sprengwedel dient. Endlich wird zum Beschlufs auch noch ein männliches Ferkel

---

1) Theophr. char. c. 16 mit Casaub. p. 154 Ast. Plutarch. Quaestt. Rom. no. 68. u. Wyttenbachs Anmk. p. 1006. Ueber das d r e i m a l s. Callimach. bei Athenae. I, 3 p. 2.

2) Plutarch. l. l. no. 111. Liv. XL, 6.

3) Eurip. Iph. Taur. v. 1193.

4) Menand. ap. Clem. Alex. Str. VII, 4, 27.

5) Eustath. ad Odyss. XXII, 481 p. 1935.

dem Zeus geopfert[1]). Was den Schwefel betrifft, so nennt schon Homer ihn als Reinigungsmittel und κακῶν ἄκος[2]): die Meinung von seiner besonderen Kraft zur Reinigung beruht wohl auf dem Geruch, mit welchem er verbrennt, und welcher dem Geruch des göttlichen Blitzfeuers gleicht, weswegen auch derselbe Name θεῖον von beiden, dem Schwefel wie dem Blitze, gebraucht wird[3]). Reinigende Kräuter wurden aber nicht blofs verbrannt, sondern es wurde auch ein Aufgufs oder Absud von ihnen gemacht und dieser umher gesprengt oder der zu reinigende Gegenstand damit gewaschen[4]). Auch mochte es genügen, wenn man den Gegenstand nur mit den Kräutern bestrich. Besonders wurde die Meerzwiebel in dieser letzteren Weise gebraucht[5]). Aber auch manche andere Dinge, wie Kleien, Lehm und Erde dienten zu reinigender Bestreichung[6]), und wahrscheinlich wurden auch die Eier, die ebenfalls als Reinigungsmittel erwähnt werden[7]), auf gleiche Art angewandt. Alle diese Dinge, auf welche so die Verunreinigung gleichsam übertragen und dadurch von dem zu Reinigenden abgenommen wurde, hiefsen καθάρσια oder καθάρματα, und wurden, nachdem man sich ihrer bedient hatte, beseitigt, entweder vergraben oder auf Kreuzwege oder auch auf entlegene und wenig betretene Plätze weggeworfen, wobei man das Gesicht abwenden und dann weggehn mufste ohne sich umzusehn[8]).

Es ist übrigens kaum nöthig zu bemerken, dafs die grofse Mehrzahl dieser Reinigungen weder in den Bereich des öffentlichen Cultus gehörte, noch für den Privatcultus durch allgemein gültige und anerkannte Religionsvorschriften geboten war. Es blieb immer der eigenen Ueberzeugung eines Jeden überlas-

---

1) Theocrit. Id. XXIV, 86—98.

2) Od. XXII, 481.

3) Vgl. Il. VIII, 135. XIV, 415. Od. XIV, 307; auch Aristot. Probl. XXIV, 19. — Für θειῶσαι sagte man auch θεῶσαι, und θέωμα für θείωμα. Antiattic. in Bekk. An. I p. 99, 32. Hesych. u. d. W.

4) Plutarch. Sympos. I, 1, 4.

5) Vgl. Casaub. zu Theophr. char. 16.

6) Plutarch. de superst. c. 3. vgl. Demosth. de cor. § 259 p. 313 u. Wyttenb. zu Plut. p. 1006.

7) Lucian. dial. mort. 1, 1. Catapl. c. 7. Clem. Alex. Strom. VII, 4, 26, wo aber falsch ὦτα für ᾠά gedruckt ist; wenigstens in Klotz's Ausg. — Ansichten über die religiöse Bedeutung der Eier kann man bei Bachofen finden, Gräbersymbolik S. 132.

8) Eustath. ad Od. XXII, 481. Harpocr. u. d. W. ὀξυθύμια. Schol. Aesch. Cho. v. 98.

sen, ob er es nöthig finde sich ihrer zu bedienen oder nicht. Der Verständige betrachtete sie als unnütz und werthlos, weil er erkannte, dafs es den Göttern gegenüber nur auf die Gesinnung, nicht auf dergleichen Förmlichkeiten ankomme; der Abergläubige hielt sie für ein gutes Werk, worin man nicht leicht zuviel thun könnte. Und dieser Aberglaube war denn allerdings, besonders unter den Weibern und Ungebildeten, weit verbreitet. Die Anfänge desselben erkennen wir schon in den hesiodischen Hauslehren, in welchen, wenn auch der Reinigungen nicht ausdrücklich erwähnt wird, doch eine Menge von kleinlichen Verhaltungsregeln gegeben ist, durch deren Uebertretung man den Göttern mifsfällig werde, woraus denn auch wohl auf das Bedürfnifs einer Reinigung zu schliefsen ist. An diese Regeln schliefst sich eine Anweisung über die günstigen und ungünstigen Tage, die man zu diesem oder jenem Geschäfte zu wählen oder zu meiden habe, wobei jedoch über die Ursachen, weshalb ein Tag für günstig oder ungünstig zu halten sei, nur zweimal eine Andeutung gegeben wird[1]), und von astrologischem Glauben an den Einflufs der Gestirne noch keine Spur vorkommt. — Empedokles trug in seinem Lehrgedichte, *Καθαρμοί*, ohne Zweifel auch Anweisungen über religiöse Reinigungsweisen vor, worüber uns indessen Näheres nicht bekannt ist[2]). Dem Demokrit wurde eine Anweisung über die guten und schlimmen Tage zugeschrieben, aus welcher Vergil seine Regeln im ersten Buche der Georgica genommen haben soll[3]), und von dem Athener Philochorus, einem Zeichendeuter und gelehrten Antiquar, gab es eine Schrift über die Tage, in welcher die in Athen geltenden Ansichten und Bestimmungen dieser Art verzeichnet und wahrscheinlich wohl auch ihre Gründe angegeben waren. Im Orient war diese Gattung des Aberglaubens uralt[4]): ob sie zu den Griechen von dorther gekommen sei, lassen wir unentschieden. Wie alt übrigens jene Anweisungen über die Tage in dem hesiodischen aus verschiedenen

---

1) V. 771: der siebente Monatstag ist heilig als Geburtstag Apollons. v. 803: der fünfte Tag ist ein böser, denn da wandeln die Erinyen umher.

2) S. Karsten, Empedocl. fr. p. 67 sq., der auch an die dem Epimenides beigelegten *Καθαρμοί* nach Strab. X p. 479 erinnert. Vgl. Oenom. ap. Euseb. Pr. eu. V, 31, 3.

3) Plin. H. N. XVIII, 32 p. 512.

4) Vgl. III Mos. K. 19, 26: Ihr sollt nicht auf Vogelgeschrei achten, noch Tage wählen.

Stücken zusammengeflickten Gedichte sein mögen, ist zwar nicht mit Bestimmtheit zu sagen, vermuthlich aber sind sie nicht vor dem siebenten Jahrhundert abgefafst. Demselben Zeitalter dürfen wir auch ein anderes hesiodisches Gedicht, die sogenannte Melampodia zuschreiben, in welchem die Thaten und Schicksale des Melampus und daneben einiger anderer mythischer Seher, des Tiresias, Mopsos, Kalchas, Amphiaraus u. s. w. besungen waren. Der Hauptheld, von dem das Gedicht den Namen trug, wurde gefeiert als kundig absonderlicher geheimer heilkräftiger Reinigungen und Sühnungen [1]), und die Absicht des Gedichtes ging offenbar dahin, den Gläubigen, denen die herkömmlichen gemeinüblichen nicht genügen mochten, dergleichen zu empfehlen. Auch die Einführung oder Verbreitung des Dionysoscultes in Griechenland wurde dem Melampus zugeschrieben: Herodot meint, er habe ihn aus Aegypten entlehnt, wegen mancher Aehnlichkeiten mit dem Culte des Osiris [2]), und vielleicht sollte auch der Name Melampus den Seher als einen Schüler ägyptischer Weisheit bezeichnen, da in alten Gedichten Aegypten das Land der Melampodes (der Schwarzbeschuhten?) genannt zu sein scheint [3]). Berühmter noch als Melampus war Orpheus, und zwar ebenfalls theils als Verbreiter des Dionysoscultes, theils als Stifter von heiligen Gebräuchen, die zur Reinigung von Sündenschuld und Befleckung, und deswegen auch zur Heilung von Krankheiten und Abwendung anderer von unversöhnten Göttern gesendeter Uebel besondere Kraft haben sollten. Nach seinem Namen nannten sich die Orphiker, eine separatistische Secte, die sich zu angeblich orphischen Lehren über die Götter und göttlichen Dinge bekannte; unter seinem Namen wurde aber auch viel Gaukelei und ruchloses Unwesen getrieben.

14. Orphiker und Orpheotelesten.

Dafs Orpheus eine blofs fingirte Person sei steht fest, und ist auch schon im Alterthum namentlich von Aristoteles mit

---

1) Pausan. VIII, 18, 7. V, 5, 10, Eckermann, Melamp. S. 14 ff.

2) Herod. II, 49.

3) Apollod. II, 1, 4, 5 mit Heyne's Anm. — Nach Reinisch in den Sitzungsb. d. Wiener Ak. d. W. 1859 S. 381 bedeutet der einheimische Name Aegyptens schwarzes Land, mochte also gr. durch *Μελάμπεδον* wiedergegeben werden.

Entschiedenheit ausgesprochen worden [1]). Homer und Hesiod haben nichts von ihm gewufst, und Herodot's bekanntes Urtheil, dafs alle Dichter, die man für älter als diese beiden ausgebe, jünger seien [2]), beweist, dafs auch er, wenn nicht die Existenz eines Orpheus geleugnet, doch wenigstens die angeblich orphischen Gedichte für Machwerke einer späteren Zeit erkannt habe. Auch werden uns mehrere spätere Dichter genannt, die ihre Dichtungen dem Orpheus untergeschoben haben. Der älteste unter diesen ist Onomakritus, ein angesehener Chresmolog am Hofe der Pisistratiden [3]), dem namentlich die einen Hauptheil der orphischen Theologie bildende Fabel von Dionysos' oder Zagreus' Zerreifsung durch die Titanen ausdrücklich zugeschrieben wird [4]). Zur Zeit der Pisistratiden, im sechsten Jahrhundert, mufs also Orpheus schon kein unbekannter Name gewesen sein: seit wann und durch wen er zuerst aufgekommen sein möge, ist unmöglich zu ermitteln [5]). Ohne Zweifel aber trugen die ihm untergeschobenen Gedichte des Onomakritus und des etwas jüngeren Pythagoreers Kerkops wie die um diese Zeit vom Pherekydes gesammelten Orphica [6]) nicht wenig dazu bei, ihn berühmter und angesehener zu machen, weit mehr als es der in manchen Stücken ihm ähnliche Melampus durch das hesiodische Gedicht geworden war. Auch die Melampodie ging darauf aus, die Nothwendigkeit und Heilsamkeit von Reinigungen und Sühnungen einzuschärfen, worauf die orphischen Gedichte ebenfalls ausgingen; aber während jene sich in ihrer Behandlung der Götterfabeln mehr an die herkömmlichen altüberlieferten Vorstellungen anschlofs, enthielten diese eine Menge von Neuerungen, meist aus ägyptischen und andern orientalischen Religionen

1) Cic. de nat. deor. I, 38, 107 mit m. Anmk.

2) Herodot. II, 53.

3) Id. VII, 6. Mehr über ihn s. bei Ritschl in d. Encycl. d. Wiss. u. K. III, 4 S. 4 ff. und Eichhoff de Onomacrito. Elberf. 1840.

4) Pausan. VIII, 37, 5. Vgl. Lobeck. Agl. p. 335. Ein namhafter Archäolog hat sich eingebildet, auch in der hesiodischen Theogonie die Hand des Onomakritus unterscheiden zu können, worüber ein Verständiger nur lächeln wird.

5) Nicht unwahrscheinliche Vermuthungen s. bei Müller, Proleg. z. wiss. Myth. S. 388. Vgl. auch Brandis, Gesch. d. Gr. Röm. Philosophie I S. 58.

6) Ueber die Orphica des Pherekydes s. Suid. unt. Φερεκ., und über die orphische Litt. überhaupt Gieseke im N. Rh. Mus. VIII S. 70, üb. die Theogonie besonders Schuster, de vet. Orph. Theog. indol. atq. orig. Lips. 1869.

entlehnt, die durch ihre mystische Bedeutsamkeit imponirten, und dem Verlangen glaubensbedürftiger und durch das Herkömmliche unbefriedigter Seelen besser genügten. Die angeblich orphischen Ueberlieferungen redeten von einer angebornen Sündhaftigkeit des aus der Asche der götterfeindlichen Titanen entstandenen Menschengeschlechtes, von einem Kreislauf der Seelen durch irdische Leiber, in die sie gleichwie in einen Kerker gebannt seien, um die alte Schuld zu büfsen und dann gereinigt auf den Sternen bessere Wohnsitze zu erhalten, von der Strafe der Ungereinigten und von der Nothwendigkeit einer Läuterung durch religiöse Weihen und Anwendung der Gnadenmittel, welche durch Orpheus offenbart seien[1]). Die Inhaber dieser orphischen Offenbarungen bildeten unter sich eine Genossenschaft, die sich allmählig durch alle griechischen Länder verzweigte, ohne dafs sich nachweisen liefse, von wo sie ursprünglich ausgegangen sei. Es schlossen sich ihr auch die versprengten Ueberreste der pythagoreischen Genossenschaft an, als diese aus Unteritalien vertrieben war, da sich beide in manchen Punkten begegneten, in andern ohne Schwierigkeit vereinigen liefsen[2]). Hatte aber der pythagoreische Verein in Italien neben der religiösen auch eine politische Tendenz gehabt, so wurde diese nun aufgegeben. Ihre Klubs oder Logen, wie wir sie wohl nennen mögen, waren blofs religiöser Art, und beobachteten gewisse rituelle und ascetische Satzungen, durch die sie sich von den Uneingeweihten unterschieden, wie z. B. Enthaltung von animalischer Speise und von Bohnen, eigenthümliche sorgfältige Reinigungen und Andachtsübungen, Einkleidung der Todten nicht in wollene sondern nur in linnene Gewänder und Aehnliches[3]). Die Aufnahme in diese Logen erfolgte nur nach gewissen vorgeschriebenen Reinigungen, und ihre gemeinschaftlichen Religionsübungen, wobei die orphischen Lehren theils in den Gebetsformeln theils wohl auch in Vorträgen der heiligen Ueberlieferungen (*ἱεροὶ λόγοι*) ihren Ausdruck fanden, hiefsen Mysterien, nicht blofs

---

1) Platon Cratyl. p. 400 C. D. und mehr bei Lobeck. Agl. 565 ff. 763. 795 ff. 808 ff. Vgl. Müller, Proleg. S. 385.

2) Herodot. II, 81. Vgl. Müller, Proleg. S. 383 f. Röth, Gesch. uns. abendl. Philos. II S. 379. Einige, wie Ion, schrieben auch einzelne Orphica dem Pythagoras als Verfasser zu. Diog. L. VIII, 8.

3) Vgl. d. Abschn. de vita Orphica bei Lobeck p. 244 ff. 698. 900. Die symbola Pythagorica (bei Mullach, Fragm. phil. p. 504) enthalten auch wohl manche von den Orphikern befolgte Regeln, obgleich eine bestimmte Scheidung nicht möglich ist.

weil nur die Eingeweihten daran theilnehmen konnten, sondern auch weil sie, sowohl das Rituale als die theologischen Vorträge, die dabei vorkamen, eine verborgene mystische Bedeutung hatten[1]). Der Ausdruck, mit welchem diese Einweihungen und Religionsübungen der Orphiker gewöhnlich bezeichnet werden, ist *τελετή*. Er ist ursprünglich von allgemeiner Bedeutung und bezeichnet, wie das Zeitwort *τελεῖν*, eigentlich wohl nichts weiter, als die vollständige Verrichtung der heiligen Handlungen[2]), ist aber im Sprachgebrauch vorzugsweise, wiewohl keineswegs ausschliefslich, von solchen heiligen Handlungen üblich geworden, die nur von geschlossenen Vereinen oder von besonders dazu berechtigten Personen mit Ausschliefsung Anderer vollzogen werden. Auch der andere Ausdruck, *ὄργια*, mit dem die religiösen Handlungen dieser Art bezeichnet werden, ist nur durch den Sprachgebrauch auf diese engere Bedeutung beschränkt worden, und findet sich bisweilen auch in allgemeinerem Sinne angewendet.

Wir dürfen annehmen, dafs diese orphisch-pythagoreischen Conventikel ihre Entstehung und Verbreitung einem wirklich religiösen Bedürfnifs verdankt haben, welches sich durch die herkömmlichen Formen des Glaubens und des Cultus nicht befriedigt fühlte, und dafs sie deswegen sich auch bei Andersdenkenden, die entweder jenes Bedürfnifs nicht fühlten oder andere Wege zu seiner Befriedigung fanden, einer gewissen Anerkennung und Achtung zu erfreuen haben mochten. Wir erfahren indessen so wenig von dieser Gattung, dafs wir sie nur als eine kurz dauernde, bald vorübergehende Erscheinung betrachten können[3]). Weit mehr dagegen hören wir von einer andern Gattung orphischen Wesens, welches sich als eine schmutzige und

---

1) Dafs mystische Lehren oder Gebräuche nicht immer auch geheim gehaltene sind, ist bekannt. Vgl. Lobeck. p. 85. Auch die christlichen Autoren reden ja oft genug von den Mysterien ihrer Religion, die doch nicht geheim sein sollen. Vgl. Casaub. exerc. ad Baron. I, 6.

2) Anderer Meinung ist Hermann, gottesdienstl. Alterth. § 32, 1; noch anderer Preller in Pauly's Real-Encyklop. V p. 318. Zu einer ausführlicheren Besprechung würde mehr Raum erforderlich werden, als ich hier darauf verwenden darf. Vgl. inzwischen Opusc. ac. IV p. 199 ff.

3) Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, dafs hier nur von den orphisch-pythagoreischen Vereinen und Logen die Rede ist. Denn einzelne Anhänger der orphischen Lehren hat es wohl zu jeder Zeit gegeben, und die Litteratur der angeblich orphischen Schriften ist bis in die Zeiten der Neuplatoniker um manches Stück bereichert worden.

carikirte Nachahmung jenes früheren darstellt, mit dem es in Wahrheit nichts als den Namen und einige Aeufserlichkeiten gemein hatte, während es, weit entfernt auf Befriedigung eines wirklich religiösen Bedürfnisses auszugehen, vielmehr nur dem rohesten Aberglauben diente, und vielfältig auch von Betrügern und Gauklern gemifsbraucht wurde, um die Leichtgläubigkeit und den Unverstand der Menge zu ihrem Vortheil auszubeuten. Das Treiben dieser Leute, die sich im Besitze alter, theils von Orpheus, theils von andern erleuchteten und gottvertrauten Sehern der Vorzeit herrührenden Ueberlieferungen zu sein rühmten, wird uns aufs lebhafteste von Platon geschildert[1]). Sie geben vor, sagt er, dafs ihnen von den Göttern die Macht verliehen sei, durch Opfer und Beschwörungen alle Verschuldungen, die man selber begangen habe oder die von den Vorfahren herstammen, gut zu machen und ihre Strafe abzuwenden ohne grofse Unlust und Mühe, ja sogar mit Lust und Festlichkeiten. Und wenn Einer einen Feind habe, dem er Schaden zufügen wolle, so lasse sich auch das mit geringen Kosten ohne Unterschied gegen Gerechte oder Ungerechte ins Werk setzen. Denn sie hätten Beschwörungen und Bannformeln, durch welche die Götter bewogen würden, ihnen zu Willen zu sein. — Dabei zeigen sie ganze Massen von Schriften des Orpheus und des Musäus, nach deren Anweisung sie ihre Opfer anstellen, und versichern, dafs, wer die darin vorgeschriebenen Mittel und Reinigungen anwende, weder im Leben noch nach dem Tode Strafe der Sünden, sondern vielmehr ein höchst beglücktes jenseitiges Dasein zu erwarten[2]), wer das aber unterlasse, ein schlimmes Loos zu befürchten habe. — Man nannte dergleichen Leute, weil sie ihre Reinigungen und Weihungen meist nach orphischen Vorschriften zu verrichten vorgaben, gewöhnlich Orpheotelesten[3]). Es gab aber auch andere gleichen Schlages, die, weil sie sich als Diener der phrygischen Göttermutter darstellten und in ihrem Namen die frommen Gaben der Gläubigen einsammelten, Metragyrten genannt werden[4]), andere, die den ebenfalls phrygischen Saba-

---

1) De republ. II p. 364 D. E.

2) Ὁ Ἀντισθένης μυούμενός ποτε τὰ Ὀρφικά, καὶ τοῦ ἱερέως εἰπόντος, ὅτι οἱ ταῦτα μυούμενοι πολλῶν ἀγαθῶν ἐν Ἅιδου μετέχουσι· τί οὖν, ἔφη, οὐκ ἀποθνήσκεις; Diog. L. VI, 4.

3) Theophr. char. c. 16. Der abergläubige geht monatlich mit Weib und Kind zu den Orpheotelesten um sich weihen zu lassen.

4) Auch *Μηναγύρται*, weil sie monatlich die Gaben der Gläubigen einsammelten, wie die alten Grammatiker angeben, denen Lobeck. Agl.

zius als den mächtigen Heiland empfahlen, durch welche die Menschen von allen Uebeln erlöst und ihrer Wünsche theilhaftig werden könnten. Aber auch die Göttermutter und Sabazius wurden in den Kreis der orphischen Theologie hineingezogen[1], so dafs es nicht möglich ist, Orpheotelesten, Metragyrten und Sabaziusdiener immer scharf von einander zu scheiden. Zu der gleichen Gattung von Leuten gehören auch diejenigen, welche vermittelst sogenannter korybantischer Katharmen und Mysterien den Wahnsinn curirten, der, wie sie behaupteten, von den Korybanten, dämonischen Wesen im Gefolge der Göttermutter, verursacht würde[2]. Zu ihrer Curmethode gehörten namentlich ekstatische Tänze, mit Musik von Cimbeln und Handpauken, wobei sie bald den Patienten auf einen Stuhl setzten (θρονισμός oder θρόνωσις) und um ihn herum tanzten, bald ihn selbst mittanzen liefsen[3]. Es scheint aber, dafs auch aufserdem ihre Weihen für nützlich gehalten, und nicht blofs als Mittel gegen Geisteskrankheit angewandt worden sind. — Alle diese Menschen galten in den Augen der Verständigen als Gaukler und Betrüger; die meisten von ihnen trieben ihr Gewerbe auf die unwürdigste und gemeinste Weise, zogen förmlich als Hausirer umher, wobei ein Esel ihre Heiligthümer zu tragen pflegte[4], boten ihre Künste und Heilmittel für geringes Geld feil, stellten auch wohl Processionen mit den Bildern ihrer Götter an, führten dabei ihre Tänze auf, bei denen sie in heiliger Raserei sich selbst geifselten und verwundeten, und sammelten dann von den Zuschauern milde Gaben ein[5]. In Athen trat der erste Metragyrtes etwa um die Mitte des fünften Jahrhunderts auf. Er war aus Phrygien, und wurde wegen seines Gebahrens für toll gehalten, dann aber, weil er auch gegen die Volksreligion

p. 645 folgt, oder weil die Göttermutter auch Μήνη genannt wurde, wie Meineke meint, zu Menand. p. 111 der ält. Ausg.

1) Vgl. Lobeck. p. 652 ff.

2) Schol. Aristoph. Vesp. v. 119. Vgl. Lobeck. Agl. 640.

3) Plat. Euthydem. p. 277 E. Vgl. Lobeck. p. 116. Ast ad Plat. Legg. p. 342. Forchhammer in Gerhard's Archaeolog. Zeit. 1857 no. 97 S. 9 ff.

4) Daher ὄνος ἄγων μυστήρια bei Aristoph. Ran. v. 159. Vgl. Babr. fab. 126. Auch der in einen Esel verwandelte Lucius bei Apuleius wird einmal zu diesem Dienste gebraucht.

5) Die Schilderungen bei Apulei. Metam. VIII c. 24 ff. od. Lucian. Luc. s. Asin. c. 35 dürfen wir unbedenklich als zutreffend auch für die frühere Zeit betrachten. Vgl. auch Menand. fr. Herioch. bei Meineke p. 71.

zu freveln schien, mit dem Tode bestraft und in das Barathron geworfen. Indessen stiegen den Athenern nachher doch Bedenken auf, ob sie sich nicht vielleicht durch diese Behandlung des Metragyrten einer Versündigung gegen seine Göttin schuldig gemacht hätten, und sie fragten deswegen bei dem Orakel an, auf dessen Geheifs dann der Göttermutter ein Tempel geweiht, also auch ein Cultus angeordnet wurde, über den wir jedoch nichts Näheres erfahren. Seitdem wurde denn also auch das Treiben der Metragyrten, insofern es sich allzu arger Anstöfsigkeiten enthielt, nicht mehr als strafbar angesehn[1]). Die Sabazischen Weihen scheinen in Athen nicht vor den Zeiten des peloponnesischen Krieges Eingang gefunden zu haben, wo eine gewisse Ninus, deren Name schon ihre barbarische Abkunft verräth, sich als Priesterin des Sabazius einführte. Weil sie aber daneben auch verbotene Künste trieb, namentlich Liebestränke braute, so wurde sie als Zauberin oder Giftmischerin vor Gericht gezogen und mit dem Tode bestraft[2]). Später soll Glaukothea, die Mutter des Redners Aeschines, als Priesterin des Sabazius thätig gewesen sein. Wir hören nicht, dafs sie Anfechtungen deswegen erlitten oder gestraft worden sei, was, wenn es der Fall gewesen, Demosthenes gewifs nicht verschwiegen haben würde. Wie es aber bei den sabazischen Weihen hergegangen sei schildert dieser in einer gegen Aeschines gerichteten Rede[3]). Wir sehen daraus, dafs die Einweihungen der Gläubigen zur Nachtzeit vorgenommen wurden, und dafs, während die Priesterin die erforderlichen Cärimonien verrichtete, ein Ministrant dabei aus heiligen Büchern Etwas vorzulesen hatte. Den Eingeweihten wurde ein Rehfell umgehangen, ein Weihetrank zu trinken gegeben, sie wurden mit Lehm und Kleien eingerieben, wobei sie auf der Erde safsen, nachher aber aufstanden und riefen: Dem Uebel entrann ich, das Befsre gewann ich[4]), welche Worte ihnen von dem Ministranten mit lauter Stimme vorgerufen wurden. Am Tage wurden Umzüge durch die Strafsen gehalten, wobei die Verehrer des Gottes mit Fenchel und Weifspappeln bekränzt waren. Einer oder Einige des priesterlichen Personales trugen zahme Schlangen, mit denen sie

---

1) Vgl. ob. Cap. 2 S. 160.

2) S. d. Abh. de relig. exter. ap. Ath. p. 5 sq. Opusc. II p. 430 u. A. Schaefer, Demosth. I S. 199.

3) De coron. p. 313. § 259. 260. Vgl. Lobeck. Agl. p. 646.

4) Ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον.

handtirten und sie hoch über ihre Köpfe hoben: dabei wurde getanzt und gerufen: Euoi Saboi und Hyes Attes, Hyes Attes, zur grofsen Erbauung der Zuschauer, besonders der alten Weiber, die denn auch nicht unterliefsen, sich dafür durch allerlei Gaben, z. B. Pretzeln, Semmeln und anderes Backwerk, erkenntlich zu zeigen. — Zur Erklärung bemerken wir, dafs die Rehfelle, die den Eingeweihten umgehängt wurden, sie als Schützlinge des Sabazius bezeichneten, den man auch selbst mit solchen Fellen bekleidet dachte: die Einreibungen mit Lehm und Kleien dienten zur Reinigung, wie wir früher schon gesehen haben. Die Schlangen bei der Procession sollten entweder andeuten, wie der Gott auch das giftige Gewürm unschädlich zu machen vermöge, oder als Symbol seiner wohlthätigen, Leben und Gesundheit erhaltenden Kraft dienen[1]: die Ausrufungen endlich sind ohne Zweifel phrygische Namen oder Beinamen des Gottes. Die Art und Weise aber, wie Demosthenes vor Gericht, also vor einer zahlreichen aus allen Volksclassen gemischten Versammlung, über diese Dinge redet, läfst deutlich erkennen, dafs sie auch bei der Mehrzahl der Bürger in keiner grofsen Achtung standen. Unter den Weibern freilich und unter den niederen Volksclassen mochte die Zahl der Gläubigen grofs genug sein[2]. Von Staatswegen dagegen einzuschreiten fand man sich nicht veranlafst, wenn keine Gesetzwidrigkeiten oder Verletzungen der Volksreligion dabei vorkamen, ja man hielt es wohl nicht einmal für zulässig sie zu verbieten, weil man doch immer nicht wissen konnte, ob nicht den Göttern auch diese Art, sie anzurufen und zu verehren, genehm sei. Und wie es in Athen war, so war es ohne Zweifel auch in den übrigen Staaten.

15. Die höheren Mysterien.

Eine viel höhere Stellung als diese orphischen und andere ihnen verwandte Mysterien behauptete in der allgemeinen Achtung eine Anzahl von Geheimculten, die wir im Gegensatz zu ihnen als höhere Mysterien bezeichnen mögen. Während jene immer nur Privatangelegenheit von mehr oder weniger zahlreichen Conventikeln waren, bildeten dagegen diese höheren My-

1) Vgl. Porphyr. bei Euseb. praep. ev. III, 11, 19.
2) Vgl. Aristoph. Lysistr. v. 388.

sterien einen wesentlichen Bestandtheil des Staatscultus, dessen gebührende Verwaltung von Amtswegen einer hochgeachteten Priesterschaft anbefohlen war. Es ist mit Zuversicht anzunehmen, dafs es solche Mysterien in jedem griechischen Staate gegeben habe, wenn sich auch keine Zeugnisse für alle einzelnen beibringen lassen[1]). Diejenigen aber, von denen wir einige Kunde haben, lassen sich nach der Art, wie sie begangen wurden, in zwei Hauptclassen theilen. Zur ersten Classe gehören solche, die auf einen eng geschlossenen Kreis weniger Personen beschränkt waren, so dafs sie allein von den dazu berufenen Priestern und sonstigen Cultbeamten gefeiert wurden, aufser diesen aber Niemand zugelassen ward. Zur zweiten Classe gehören solche, die zwar nicht öffentlich, aber doch auch nicht ohne Theilnahme einer zahlreichen Gemeinde begangen wurden; und diese sind wieder von zweierlei Art. Entweder nämlich bestand die feiernde Gemeinde nur aus einer bestimmten Classe von Staatsangehörigen, wie z. B. manche Geheimculte nur von verheiratheten Bürgerinnen, mit Ausschlufs der Uebrigen, verrichtet wurden; oder die Gemeinde bestand aus Leuten jeder Art, die nach Erfüllung gewisser Bedingungen zugelassen und eingeweiht wurden. Gemeinschaftlich aber war allen dies, dafs von dem, was bei diesen Culten vorging, von den heiligen Gebräuchen, die ihnen eigenthümlich waren, den Anrufungen der Götter die dabei vorkamen, zum Theil selbst von den Namen, unter denen diese angerufen wurden, kurz von der ganzen dabei stattfindenden Liturgie keinem Unberufenen oder Uneingeweihten Etwas verrathen werden durfte, und Uebertretung dieses Verbotes als Asebie bestraft wurde. Ebendeswegen sind wir auch nur sehr unvollkommen über diese Mysterien unterrichtet, und müssen uns bescheiden gerade über die wichtigsten Punkte, über die uns nähere Aufklärung am meisten erwünscht sein würde, nichts Gewisses angeben sondern nur Vermuthungen vortragen zu können. Gleich auf die Vorfrage, aus welchem Grunde einzelne Culte in den Schleier des Geheimnisses gehüllt worden seien, läfst sich keine allgemeingültige und befriedigende Antwort geben. Man hat wohl gemeint, der Grund beruhe auf dem Glauben der Alten, dafs an gewisse Culte vorzugsweise das Heil des Staats und der Götter geknüpft sei, und dafs man sie deswegen geheim halten müsse, damit der an sie geknüpfte Se-

1) Vgl. oben S. 209f. von unzugänglichen Heiligthümern, in denen nur Geheimculte begangen wurden.

gen dem Staate ungetheilt erhalten bliebe, kein Fremder und Uebelwollender sie sich aneignen und etwa die Götter abwendig machen könne: und manchen Geheimculten liegt ohne Zweifel wirklich dieser Glaube zu Grunde[1]). Man dachte sich wohl, dafs einst die Götter selbst eine Art von Bund mit den Menschen gemacht, sie gewisse Gebräuche gelehrt, ihnen gewisse Unterpfänder verliehen hätten, deren Bewahrung und Geheimhaltung ihnen für alle Zeiten ihren Schutz sichern sollte. Aber abgesehen davon, dafs auch so noch immer sich fragen liefse, weswegen denn gerade dieser oder jener Cultus so vor den übrigen ausgezeichnet sei, leidet jene Erklärung doch nur auf solche Mysterien Anwendung, die auf einen engeren Kreis, wenigstens auf Angehörige des Staates beschränkt waren, pafst aber nicht auf solche, zu welchen auch Fremde unter einigen leicht zu erfüllenden Bedingungen zugelassen wurden, wohin gerade die berühmtesten unter allen, die von Eleusis und von Samothrake gehören. Von den Eleusinien wird nun freilich angegeben, dafs sie in früheren Zeiten auf Athen beschränkt gewesen, und erst später allgemein zugänglich geworden sind, so dafs wir hierin eine Abweichung von dem ursprünglichen Princip zu erkennen hätten. Aber warum wurde denn doch fortwährend ihre Geheimhaltung so strenge gefordert? Und von den samothrakischen Mysterien ist gar kein Grund zu glauben, dafs sie ursprünglich nur für die Samothraker, nicht auch für Andere zugänglich gewesen. Also wenn wir jenen Grund auch für viele Mysterien gelten lassen[2]), für alle scheint er nicht auszureichen; wir müssen uns noch nach andern umsehen. Von einigen kann man vermuthen, dafs der Cultus der Gottheiten, auf die sie sich bezogen, einer früheren Zeit und einer älteren Bevölkerung des Landes angehört habe, der sich, als andere Stämme herrschend geworden, in ein geheimnifsvolles Dunkel zurückgezogen und eben deswegen allmählig mit dem Nimbus einer besondern Heiligkeit umgeben worden sei[3]): und dies dürfte sich namentlich von den beiden berühmtesten, den eleusinischen und den samothrakischen wahrscheinlich machen lassen. Auch das endlich ist denkbar, dafs ein aus der Fremde eingeführter Cultus, der sich darum auf einen kleinen geschlos-

1) Z. B. dem Cultus des Sosipolis in Elis. Paus. VI, 20, 3.
2) Vgl. Lobeck. Agl. p. 278f.
3) Vgl. Müller, Aegin. p. 172 u. Proleg. S. 253f.

senen Kreis beschränkte, in den Schleier des Geheimnisses gehüllt und so zum Mysterium geworden sei [1]). Welcher von diesen Gründen nun auch bei diesem oder jenem Geheimcult obgewaltet haben möge, soviel ist gewifs: im Alterthum selbst wurde von den Gläubigen darnach nicht gefragt. Ihnen genügte der Glaube, dafs es unter den göttlichen Dingen einen in ihrer Beschaffenheit und in dem Wesen der Gottheiten begründeten Unterschied der Art gebe, dafs Einiges von ihnen zwar allen Menschen kund gethan, Anderes aber nur gewissen Auserwählten offenbart werden dürfe. Ueber das Warum in jedem einzelnen Falle forschten sie schwerlich nach. Es war nun einmal so: damit begnügten sie sich, und damit wollen denn auch wir uns jetzt begnügen.

Die Eleusinien.

Unter allen Mysterien des Alterthums, soviel ihrer waren, haben keine gröfseren Ruf erlangt als die Eleusinien: deswegen räumen wir ihnen auch in unserer Darstellung billig den ersten Platz ein. Sie gehörten zu derjenigen Gattung von Geheimculten, die nicht auf den engen Kreis der Priester und Cultusbeamten allein beschränkt waren, sondern von einer zahlreichen mitfeiernden Gemeinde begangen wurden; sie wurden aber für ganz besonders heilig und gottgefällig angesehen, so dafs nach ihrem Muster in mehr als einem Staate ähnliche Geheimculte gestiftet wurden, die ebenfalls Eleusinien hiefsen. Man wandte sich dann wohl an die ursprünglichen Inhaber mit der Bitte um Zusendung eines oder einiger des Cultus kundiger Priester, damit durch diese die erforderlichen Einrichtungen getroffen würden; und so sollen Filialanstalten von Eleusis aus in Phlius, Messene, Megalopolis und anderswo gestiftet sein [2]). Indessen leuchtet ein, dafs solche Filialanstalten doch nie zu gleichem Ansehn wie die Mutteranstalt gelangen konnten. Es galt immer für wünschenswürdiger, die Segnungen, welche die Mysterien gewährten, aus der ursprünglichen Quelle als aus abgeleiteten Bächen zu schöpfen, und die Weihe zu Eleusis selbst wurde für ungleich kräftiger angesehen als jede andere.

---

1) Thesis von Th. Bergk im Philol. XIV S. 388: „Die Mysterien in Griechenland sind ursprünglich ohne Ausnahme (?) fremde Culte gewesen.“

2) Pausan. II, 14, 1. IV, 1, 5. VIII, 31, 1.

Die Stadt Eleusis hat diesen Namen vielleicht daher erhalten, dafs hier die Ankunft der Demeter, von welcher der homeridische Hymnus berichtet, in mystischen Festgebräuchen gefeiert wurde [1]). Dafs die Stiftung dieser Mysterien dem frühesten Alterthum angehöre läfst sich nicht bezweifeln [2]). Die Athener sollen zur Theilnahme an ihnen zu der Zeit gelangt sein, als sie Eleusis eroberten und ihrem Staate einverleibten, ein Ereignifs, welches die Sage schon unter Erechtheus' Regierung geschehen läfst [3]). Aus dem Umstande, dafs auch in den von Athen aus gestifteten Colonien an der Küste von Kleinasien der Cult der eleusinischen Demeter bestand, und das Priesterthum der Göttin zu Ephesus von Priestern aus dem Geschlechte der alten Könige verwaltet wurde [4]), darf man wenigstens den Schlufs ziehen, dafs der Cult in Athen schon vor der ionischen Wanderung bestanden habe. Nach dem homeridischen Hymnus ward er zu Eleusis von der Göttin selbst eingesetzt, die unter der Gestalt einer aus Kreta hergekommenen Frau im Hause des eleusinischen Fürsten Keleos weilte. Der Hymnus scheint also andeuten zu wollen, dafs der Dienst der Göttin von Kreta herstamme [5]); auch wird berichtet [6]), dafs zu Knossos auf Kreta ganz ähnliche Feiern der Demeter wie zu Eleusis begangen worden seien, aber nicht als Geheimcult, sondern öffentlich, d. h. so dafs es, um an ihnen theilzunehmen, keiner besonderen Einweihung bedurfte. In Eleusis bedurfte es dieser vielleicht von jeher, doch wurde sie, seitdem die Stadt athenisch geworden, nicht nur allen Athenern, sondern auch Auswärtigen ohne grofse Schwierigkeit gewährt. Die Segnungen, welche den Eingeweihten verheifsen wurden, waren von der Art, dafs man sie jedem Würdigen gönnen mochte, ohne besorgen zu dürfen, dafs dadurch der eigene

---

1) Früher soll ihr Name *Σαισαρία* gewesen sein. Hesych. und eine der Töchter des Keleos hiefs beim Pamphus *Σαισάρα*. Paus I, 38, 3.

2) Das oben S. 69 beiläufig erwähnte mit Agonen verbundene Fest der Eleusinien, welches freilich mit den Mysterien nichts gemein hat, wurde von Manchen für das alleräIteste derartige Fest in Griechenland gehalten. S. Aristot. bei Schol. Aristid. p. 105 Frommel.

3) Paus. I, 38, 3. 4) Strab. IX p. 633.

5) Das ist nicht unmöglich, auch wenn wir mit Curtius, gr. Gesch. I S. 248, annehmen, dafs die Mysterien der Demeter nicht unmittelbar von Kreta aus, sondern durch die in Folge der Heraklidenwanderung geflüchteten Messenier nach Attika gekommen seien. Die entgegengesetzte Angabe, sie seien aus Attika nach Messenien gebracht, hält auch Sauppe, zu der Mysterieninschr. von Andania S. 220 für apokryphisch.

6) Diodor V, 77.

Antheil geschmälert würde. Seit der Zeit, da Athen seine Stellung als die erste Stadt von Griechenland eingenommen, trug natürlich auch diese Stellung nicht wenig dazu bei, den Ruf und das Ansehn der hier so hoch geachteten Mysterien unter allen übrigen Griechen zu erhöhen und immer mehrere zur Theilnahme zu reizen [1]).

Die Sorge für die äufsere Anordnung der Mysterienfeier gehörte in Athen zu den Obliegenheiten der obersten Magistratur; seit der Stiftung des Collegiums der neun Archonten fiel sie dem zweiten Archon, dem Basileus zu, als dem Oberaufseher des gesammten Staatscultus. Ihn unterstützten dabei vier Epimeleten, zwei aus der gesammten Bürgerschaft, zwei aus den eleusinischen Geschlechtern der Eumolpiden und Keryken durch Cheirotonie erwählt [2]). Das Geschlecht der Eumolpiden nannte sich nach einem mythischen Ahnherrn, dem Eumolpus, über dessen Herkunft und Verhältnisse aber sehr verschiedene Sagen erzählt wurden. Auch über die Herkunft der Keryken gab es verschiedene Meinungen, indem man sie entweder für einen Zweig des Eumolpidengeschlechtes ansah, oder ihnen einen vom Hermes mit der Aglauros, einer Tochter des Kekrops erzeugten Sohn, Keryx, zum Stammvater gab [3]). Aus diesen beiden Geschlechtern wurden auch die vornehmsten priesterlichen Beamten genommen, welche die liturgischen Functionen bei der Mysterienfeier zu verrichten hatten. Zunächst aus dem Geschlechte der Eumolpiden der Hierophantes, dessen Amtsname schon andeutet, dafs ihm oblag den Eingeweihten die geheimnifsvollen Heiligthümer dieses Cultus zu zeigen. Ohne Zweifel hatte er dabei auch liturgische Gesänge anzustimmen, woher eben der Name des Geschlechtes zu erklären ist [4]). Ihm assistirte eine Hierophantis aus dem Geschlechte der Phylliden, und

---

1) Vorher scheint der Ruhm der eleusinischen Mysterien nicht sehr verbreitet gewesen zu sein, da noch im zweiten persischen Kriege der Spartaner Demaratus wenig oder nichts davon wufste. Herod. VIII, 65.

2) Harpocr. u. d. W. ἐπιμεληταί.

3) Pausan. I, 38, 3. — Dafs die Keryken selbst sich Nachkommen des Triptolemus nannten, erhellt aus der Rede des Daduchen Kallias bei Xenoph. Hell. VI, 3, 6, denn die Daduchen waren mit den Keryken eng verwandt. Aber auch Eumolpus war nach Einigen ein Enkel des Triptolemus, von dessen Tochter Deïope (Schol. Soph. Oed. Col. v. 1046), und Keryx einer der Söhne des Eumolpus.

4) Vgl. Philostr. vit. Sophist. II, 20 p. 98, 34 Kays. Arrian. diss. Epict. III, 24. Lobeck. Agl. p. 47.

vielleicht noch eine zweite aus einem anderen Geschlechte[1]). Aus dem Geschlechte der Keryken wurde der Herold erwählt, dem es oblag bei der Feier die Gemeinde durch den herkömmlichen Ruf zur Andacht aufzufordern, die Gebetsformel vorzusprechen, bei den Opfern zu ministriren, die erforderlichen Lustrationen durch ein Dioskodion vorzunehmen und mehr dergleichen. Aus demselben oder einem nahe verwandten Geschlechte war auch der Daduchos oder Fackelträger, von dessen Functionen sich weiter Nichts sagen läfst, als was der Name andeutet[2]). Als das Geschlecht, aus dem er zu wählen war, ausstarb, etwa um d. J. 200 v. Chr., wurde das Amt der Daduchie dem Geschlechte der Lykomiden übertragen, von dem wir wissen, dafs es seit alter Zeit ein ihm eigenthümliches Heiligthum und Priesterthum der Demeter in dem Demos Phlya verwaltete[3]), und vermuthen dürfen, dafs es auch schon vor der übertragenen Daduchie eine Function bei den Mysterien gehabt habe, vielleicht die des Altaristen. Denn so mögen wir den Beamten nennen, der griechisch ὁ ἐπὶ βωμῷ hiefs. Von seinen Functionen läfst sich ebenfalls Nichts weiter sagen, als was der Titel zu erkennen giebt, dafs sie sich auf den Dienst am Altar bezogen haben. Aufser diesen gab es ohne Zweifel noch eine beträchtliche Zahl von Ministranten und sonstigen Cultusbeamten: es wird ein Iakchagogos genannt, dessen Functionen wir später kennen lernen werden, ein Hydranos[4]), der bei den Waschungen und Reinigungen der Eingeweihten zu thun hatte, dazu vielleicht ein Daïrites, dessen Titel eine speciell auf Persephone, die auch Daïra hiefs, bezügliche Function anzudeuten scheint, ein Kurotrophos, von dem wir aufser diesem Namen nichts hören[5]), endlich Sänger und Musiker, welche bei den

1) Von der Hierophantis aus den Phylliden s. Phot. u. Suid. unt. Φιλλεῖδαι. Dafs es aber mehr als Eine Hierophantis gegeben, läfst sich aus Istros bei dem Schol. zu Soph. Oed. Col. von 681 schliefsen.

2) Vielleicht gab es neben ihm auch eine Daduchin, wie solche anderswo vorkam. S. Lenormant, Rech. arch. à Eleus. p. 189. Mommsen Heortol. p. 237.

3) Vgl. Meier. de gent. Att. p. 49. Da das Heiligthum ein τελεστήριον genannt wird (Plut. Themist. c. 1.), so läfst sich annehmen, dafs auch hier eine mystische Feier und Einweihung stattgefunden habe, und aus Ps. Orig. od. Hippolyt. adv. haer. p. 144, wo freilich Phlius statt Phlya genannt wird, ist auf eine Beziehung dieser Feier zu den Eleusinien zu schliefsen; das eigentliche Verhältnifs bleibt dunkel. Ueber das Telesterion zu Phlya vgl. Sauppe a. a. O. S. 223.

4) Hesych. u. d. W. 5) Pollux I, 35.

Processionen und andern Festhandlungen nicht entbehrt werden konnten.

Wer zur Theilnahme an den Mysterien zugelassen werden wollte, mufste sich deswegen zunächst der Vermittelung eines schon eingeweihten athenischen Bürgers bedienen, von welchem er, wie es scheint, einem der Beamten oder Priester, die die Anmeldungen anzunehmen und zu prüfen hatten, vorgestellt[1]) und sodann, wenn seiner Zulassung nichts entgegenstand[2]), über Alles, was er nun weiter zu beobachten hatte, unterwiesen und angeleitet wurde. Dieser Vermittler wird *Μυσταγωγός* genannt, seine Thätigkeit *μυεῖν* oder *μυσταγωγεῖν*[3]). Gewährt wurde die Zulassung allen Hellenen von welchem Stamme oder Staate sie auch sein mochten. Barbaren waren ausgeschlossen, und von dieser Regel wurde nur zu Gunsten einzelner besonders ausgezeichneter Männer eine Ausnahme gestattet, wie z. B. zu Solon's Zeit der Skythe Anacharsis, der übrigens kaum mehr für einen Barbaren gelten konnte, die Zulassung erlangt haben soll, jedoch nicht eher, als bis er vorher mit dem athenischen Bürgerrechte beschenkt worden war[4]). Dafs aber auch Hellenen, um zugelassen zu werden, das athenische Bürgerrecht hätten gewinnen müssen, ist hinsichtlich der geschichtlichen Zeit entschieden falsch[5]), wenngleich mythische Sagen darauf zu deuten scheinen, dafs es in den frühesten Zeiten so gehalten sei. Die Römer, seit sie mit den Griechen in nähere Verbindung getreten waren, galten nicht als Barbaren, und wurden also gleich den Hellenen zugelassen. Auch Sklaven, insofern sie nicht Barbaren waren, mochte die Zulassung nicht versagt werden[6]).

---

1) Darauf sind wohl mit Hermann § 55, 17 die *συστάσεις* zu beziehen, deren Olympiodor zu Plat. Phaed. p. 289 Fisch. erwähnt.

2) Dafs die Angemeldeten vom Hierophanten zurückgewiesen werden konnten, erhellt auch aus Philostr. vit. Apoll. IV, 18 p. 156.

3) Lobeck. Agl. p. 29 ff. Was aber Lenormant a. a. O. p. 195 über eine instruction sur la *doctrine* mystique, welche die Mystagogen ertheilt haben, und über besonders angestellte Mystagogen aus der eleusinischen Priesterschaft vermuthet, wird man bei unbefangener Prüfung unerweislich finden.

4) Lucian. Scyth. c. 8. Eine andere Ausnahme aus Augustus' Zeit zu Gunsten des Inders Zarmarus berichtet Dio Cass. LIV, 9.

5) Hippokrates soll, nach Soran. vit. H. in Westerm. Biogr. p. 451, in die Mysterien eingeweiht sein nachdem er mit dem ath. Bürgerrecht beschenkt war, worüber auch p. 453 ein Psephisma angeführt wird, an dessen Echtheit nicht leicht Jemand glauben wird.

6) Die von Lobeck S. 19 aus dem Komiker Theophilus angeführte

Nicht zugelassen aber wurden Alle, von denen bekannt war, dafs Blutschuld oder andere schwere Versündigungen auf ihnen hafteten. Dafs aber den Aufzunehmenden vorher eine Beichte abgefordert sei, ist unerweislich[1]).

Das Ganze der Mysterien bestand aus zwei auf einander bezüglichen, aber durch einen halbjährigen Zwischenraum getrennten Feiern. Die erste derselben, die sogenannten kleinen Mysterien, wurde im Monat Anthesterion, der etwa dem Februar entspricht, also zu der Zeit, wo in jenen Gegenden die Natur aus ihrem winterlichen Todesschlafe zu neuem Leben erwacht, die andere im Boëdromion, September, also im Herbste begangen, wo die Ernte vollendet, die Früchte eingesammelt waren. Die kleinen Mysterien galten vorzugsweise der Kore und daneben dem Dionysos[2]), oder, wie er in den Mysterien hiefs, dem Iakchos, welcher, in Uebereinstimmung mit der orphischen Theogonie, als Sohn, oder als Bruder der Persephone angesehen wurde[3]). Ueber die Art der Feier ist uns weiter nichts bekannt als dafs sie zu Agra (oder Agrae), einer Vorstadt von Athen, am Ilissus, mit einem Tempel der Demeter und Kore, begangen wurde, dafs ihr eine Reinigung voraufging, zu welcher das Wasser des Ilissus diente, und dafs eine auf Dionysos, namentlich wohl auf seine Geburt von der Persephone bezügliche Darstellung den Haupttheil der liturgischen Acte ausgemacht zu haben scheint[4]). Die kleinen Mysterien galten übrigens als eine Vorbereitung für die grofsen, zu denen Keiner zugelassen wurde, der nicht vorher in jene eingeweiht war[5]). Die Eingeweihten hiefsen Mysten (*μύσται*): zu Epopten oder Schauenden wurden sie erst später, wenn sie auch in die grofsen Mysterien einge-

---

Stelle beweist das freilich nicht, wie L. selbst bemerkt; und auch aus dem was in der R. g. Neära p. 1352 § 21 über die Metanira erzählt wird, geht es nicht deutlich genug hervor, da die von dem Redner als Eigenthümerin der Metanira genannte Nikarete jene nach § 19 für ihre Tochter, also für eine Freie ausgab.

1) Bei den samothrakischen Mysterien aber kam dies allerdings vor, wie wir unten sehen werden.

2) Schol. Aristoph. Plut. v. 846. Orig. Philosoph. p. 116 Mill.

3) Cic. de nat. deor. III, 23. Lobeck. Agl. p. 547. Vgl. auch Döllinger, Heidenthum u. Judenthum S. 159f.

4) Steph. Byz. unt. Ἄγρα. Polyaen. strat. V, 17. Himer. or. III p. 432 Wernsd. Leake Topogr. v. Ath. 2. Ausg. S. 182. Döllinger S. 162. 3.

5) Plutarch. Demetr. c. 26. Plat. Gorg. p. 597 C. mit den Schol., und Schol. ad Aristoph. Plut. v. 845 u. 1013.

weiht waren. Manche, namentlich Fremde, mochten sich auch wohl mit der Einweihung in die kleinen Mysterien begnügen, und auf die Epoptie Verzicht leisten[1]).

Auch was wir über die grofsen Mysterien erwähnt finden, beschränkt sich auf wenige vereinzelte und zum Theil unzuverlässige Angaben, aus denen es ganz unmöglich ist, eine auch nur einigermafsen deutliche und vollständige Vorstellung des ganzen Herganges zu gewinnen[2]). Dafs ihr Beginn um die Mitte des Boëdromion fiel, ist gewifs, auf welchen Tag aber, ist zweifelhaft: nur dafs es nicht nach dem 16. gewesen sei, läfst sich erkennen[3]). Als letzter Tag der Feier ist spätestens der 27. anzunehmen, so dafs also die ganze Dauer etwa zwölf Tage betragen mochte. Der erste Tag hiefs Ἀγυρμός oder der Tag der Versammlung[4]); wahrscheinlich also mufsten sich alle hier und da zerstreut lebenden Mysten, die an den bevorstehenden Feiern Antheil nehmen wollten, in der Stadt versammeln und anmelden. Der Basileus erliefs eine Bekanntmachung (πρόρρησις, προαγόρευσις)[5]), welche allen Unberechtigten, wozu nicht blofs die mit Blutschuld oder andern schweren Versündigungen befleckten, sondern auch die mit Atimie belegten gehörten, sich ferne zu halten gebot, und auch der Hierophant mit dem Daduchen sprach feierlich die Ausschliefsung aller Unreinen und aller Barbaren in einer herkömmlichen Formel aus[6]). Da dies in der bunten Halle oder Gemäldehalle geschah[7]), so werden sich hier wohl auch die Mysten versammelt haben. Hier-

---

1) Soviel möchte sich aus der von Schol. Arist. Plut. 846. u. 1013. Ran. 501. Tzetz. zu Lycophr. v. 1327 und Aa. erwähnten Sage schliefsen lassen, dafs Herakles, weil er als Fremder zu den grofsen Mysterien nicht habe gelangen können, durch die kleinen entschädigt sei. Dafs diese überhaupt mehr von Fremden als von Einheimischen benutzt seien, wie Hermann § 58 meint, kann man deswegen nicht sagen, weil ja auch für die Einheimischen die Einweihung in die kleinen Mysterien als Bedingung der Zulassung zu den grofsen nothwendig war. (Plat. Gorg. p. 497 C.). Dafs aber die kleinen Mysterien nur für Ausländer bestimmt gewesen, wie Gerhard, Ueb. die Anthesterien S. 174, zu glauben scheint, ist entschieden falsch.

2) In der folgenden Darstellung beruht also das Meiste nur auf Vermuthungen: in der Hauptsache finde ich mich mit Preller in Uebereinstimmung. S. dessen Art. Eleusinia in Pauly's Real-Encykl. Bd. III.

3) Aus Polyaen. III, 11 u. Plutarch. Phoc. c. 6.

4) Hesych. u. d. W.

5) Lucian. Demon. c. 34. Alex. c. 38. Pollux VIII, 90.

6) Vgl. Lobeck. Agl. p. 15.

7) Schol. Aristoph. Ran. v. 371.

auf erging an die Mysten die Aufforderung zur vorbereitenden Reinigung, die sie im Meerwasser anzustellen hatten. Der Tag selbst, es war der 16., wurde nach dem Rufe ἅλαδε μύσται benannt[1]); an welcher Stelle aber die Reinigung vorgenommen wurde, ist nicht ganz deutlich. Die Meisten scheinen dazu den Platz gewählt zu haben, wo die von Athen nach Eleusis führende heilige Strafse zuerst die Meeresküste berührt, unweit der sogenannten Rheitoi, etwa 1½ Meilen von der Stadt[2]); doch war dies wohl nicht nothwendig, und es konnte die Reinigung auch an andern Stellen, z. B. im Piräeus, vorgenommen werden[3]). Aufser den Waschungen aber scheinen auch Reinigungsopfer, wenn nicht nothwendig, doch nicht ungewöhnlich gewesen zu sein, zu denen dann Ferkel dienten, die ebenfalls vorher durch Waschungen aus dem Meer gereinigt waren. Die nächstfolgenden Tage nach diesen Reinigungen waren ohne Zweifel mit mancherlei Andachtsübungen, Umzügen und Opfern in den Heiligthümern der drei Götter, denen die Feier galt, ausgefüllt; wir besitzen aber darüber keine näheren Angaben. Da es auch in der Stadt ein Eleusinion gab[4]), so werden wir dies als den Mittelpunkt der städtischen Feier betrachten dürfen, zu welcher ohne Zweifel auch die sogenannten Epidauria gehörten, d. h. die nachträgliche Aufnahme derjenigen, die zu spät gekommen waren, um sich an dem Agyrmos betheiligen zu können. Der Name wird durch eine Legende erklärt, dafs einst Asklepios von Epidauros sich nicht rechtzeitig zum Agyrmos eingefunden habe, und ihm zu Ehren diese nachträgliche Aufnahme angeordnet worden sei[5]). Am 20. Boëdromion aber begaben sich die Mysten in festlichem Zuge von Athen nach Eleusis, um nun die Hauptacte der Feier hier zu begehen[6]). Das Bild des Iakchos wurde aus seinem Tempel hervorgeholt, um so, getragen von einem Ministranten oder Priester, der deswegen Iakchagogos hiefs, und begleitet von der Schaar der Mysten, auf der heiligen Strafse nach Eleusis den beiden Göttinnen zugeführt zu wer-

1) Polyaen. III, 11, 2. Hesych. u. d. W.
2) Vgl. Etym. M. p. 469, 19 u. Hesych. unt. Ῥειτοί.
3) Plutarch. Phoc. c. 28. Schol. zu Aeschin. in Ctesiph. § 130.
4) Ueber die Lage s. Leake's Topogr. v. B. u. S. S. 214.
5) Philostr. v. Apoll. IV, 18. Pausan. II, 26, 7.
6) Eine Inschrift im Philistor II p. 238 erwähnt auch einer Processio n am 19. Boëdromion, bei der die Epheben paradirten. Die Inschr. ist aus römischer Zeit. — Das Datum des Iakchoszuges bezeugt d. Schol. Aristoph. Ran. v. 324.

den[1]). Alle Mysten waren festlich geschmückt und mit Myrten bekränzt. Auch Nichteingeweihte mochten dem Zuge folgen, wenn sie auch nicht in der Procession selbst mitgehn durften. Es waren viele Tausende, die an diesem Tage die heilige Strafse anfüllten, und da der Weg reichlich vier Stunden betrug, so fuhren Wohlhabende, besonders Frauen, auch wohl auf Wagen, was aber durch ein Gesetz des Redners Lykurgus, eines Zeitgenossen des Demosthenes, untersagt wurde[2]). Am Wege gab es eine Anzahl von Heiligthümern, und wir dürfen annehmen, dafs bei manchen von ihnen der Zug anhielt und gewisse Festgebräuche vollzog. So war dicht vor der Stadt der Ort, wo einst Phytalus die Demeter bewirthet und zur Vergeltung dafür das Geschenk des Feigenbaums erhalten hatte[3]). Hier befand sich auch ein Tempel der Demeter und Kore, in welchem neben diesen beiden auch Athene und Poseidon verehrt wurden, und unweit davon zeigte man das Grab des Phytalus. Dann überschritt der Zug den Kephisus auf einer Brücke, wobei es an allerlei Lustigkeit, ausgelassenen Scherzen und Neckereien nicht fehlte. Denn obgleich das Fest vorzugsweise einen ernsten Charakter hatte, so waren ihm doch auch heitere Zugaben durchaus nicht fremd: es fiel ja auch in die Herbstzeit, wo man des Erntesegens froh sein konnte. In geringer Entfernung von der Brücke gelangte der Zug zu einem kleinen Tempel des Kyamites, unter welchem Namen entweder Dionysos selbst oder ein dionysischer Heros verehrt wurde, und von dem, obgleich der Grund der Benennung nicht gewifs ist, doch mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden darf, dafs er in einer gewissen Beziehung zu den eleusinischen Gottheiten gestanden habe. Weiterhin stand ein anderer Tempel, der ursprünglich dem Apollon geweiht war, in dem aber auch Bilder der Athene, der Demeter und der Kore aufgestellt waren, und wieder in geringer Entfernung war ein Tempel der Aphrodite. Dann führte der Weg zu den Rheitois, wo das eleusinische Gebiet begann. In diesem traf der Zug zunächst das sogenannte Königshaus des Krokon, eines mythischen Heros, der ein Eidam des Keleos genannt wird, und von dem sich ein priesterliches Geschlecht der Krokoniden

---

1) Plutarch. Themist. c. 15. Alcib. c. 34. Pollux I, 35 u. die Anführ. bei Sintenis u. Bähr zu den Plutarchischen Stellen.

2) Aristoph. Plut. v. 1013. Ps. Plutarch. vitt. X oratt. Lycurg. c. 7.

3) Ueber die sämmtlichen Heiligthümer an der heiligen Strafse s. Pausan. I, 37 u. 38.

ableitete, von dessen wahrscheinlicher Beziehung zu den Mysterien nachher die Rede sein wird. Dann kam das Grabmahl des Eumolpus. Nicht weit davon stand ein wilder Feigenbaum, bei welchem man die Stelle zeigte, wo einst Pluton mit der geraubten Persephone in die Unterwelt hinabgefahren war. Sodann kam man zu einem Tempel des Triptolemus, des Schützlings der Demeter, den sie zuerst den Ackerbau gelehrt hatte, und zu dem Brunnen Kallichoros, wo zuerst die eleusinischen Weiber die Göttin mit Reigen und Gesängen gefeiert haben sollten: dann zu dem rarischen Felde, auf welchem das erste Getraide gesäet worden, und von welchem man auch späterhin die Gerste zur Bestreuung der Opferthiere und zu den Opferfladen zu nehmen pflegte. Auch die Tenne des Triptolemus war hier, und neben ihr ein Altar.

Ging nun der Festzug diesen Heiligthümern, oder doch den meisten derselben, nicht vorüber ohne anzuhalten und, wie auf Stationsplätzen einer Procession, einen oder den andern gottesdienstlichen Act zu vollziehen, so konnte der Weg, obgleich nur etwa zwei Meilen lang, doch reichlich den ganzen Tag in Anspruch nehmen, so daſs die Mysten, auch wenn die Procession schon in der Frühe begonnen hatte, doch erst am späten Abend zu Eleusis anlangten. Hier bestand ohne Zweifel die erste Festhandlung darin, daſs das Bild des Iakchos in den Tempel zu den beiden eleusischen Göttinnen gebracht wurde. Der alte, nach der Sage[1]) vom Keleos auf Geheiſs der Demeter auf einer Anhöhe über dem Brunnen Kallichoros erbaute Tempel war im zweiten persischen Kriege von den Persern in Brand gesteckt. Statt seiner wurde zur Zeit der perikleischen Verwaltung ein anderer, gewöhnlich das Telesterion oder das Weihehaus genannt, aufgeführt, der Schauplatz, wenn nicht für alle, doch für die meisten der eigentlich mystischen Acte. Der Peribolos, welcher das Telesterion umgab, bildete ein unregelmäſsiges Fünfeck, 387F. lang und 328F. breit, und war von einer zwiefachen Mauer umfaſst[2]).

Die Festacte der folgenden Tage im Einzelnen zu beschreiben sind wir gänzlich auſser Stande. Nur soviel ergiebt sich aus den Angaben der Alten, daſs sie sehr mannichfaltiger Art

1) Hymn. Hom. in Cer. v. 270. Abweichende Angaben fehlten natürlich nicht. S. Kruse's Hellas II, 1 S. 191.

2) Vgl. Ste Croix, sur les myst. ed. Sylv. de Sacy, I S. 134 ff.

waren, theils mit fröhlicher und ausgelassener Lust, theils mit feierlichem Ernst und andächtiger Sammlung begangen wurden, theils im Freien in der Umgebung des Tempels, theils in dem Peribolos oder in dem Telesterion stattfanden. Nur diese letztern sind als die eigentlichen Mysterien zu betrachten, zu welchen Niemand Zutritt hatte, als nur die Mysten, welche nun, weil ihnen die Anschauung der geheimnifsvollen Heiligthümer und heiligen Handlungen zu Theil ward, Epopten oder Schauende genannt wurden. Jene andern Festgebräuche wenigstens anzusehen konnte auch den Nichteingeweihten schwerlich verboten sein: nur theilnehmen durften sie an ihnen nicht, sondern allein die Mysten, die sich von den Uneingeweihten nicht blofs durch die Bekränzung mit Myrten, sondern auch durch Fäden, vielleicht von Krokusfarbe, unterschieden, die sie um den rechten Arm und den linken Fufs gebunden trugen[1]). Da diese Fäden *κρόκαι* heifsen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs der Name des oben erwähnten Krokon sich auf sie beziehe, und wir dürfen annehmen, dafs Cultusbeamte aus dem Geschlechte der Krokoniden das Geschäft hatten, den Eingeweihten diese Fäden anzulegen (*κροκοῦν*), wofür sie denn wohl eine Gebühr bezogen. — Euripides[2]) nennt den Iakchos den vielbesungenen Gott, der an dem Gewässer des Kallichoros dem Fackelglanz an den Zwanzigern[3]) zuschaue, wo der sternige Himmel, der Mond und die Töchter des Nereus mit Tänzen feiern die goldbekränzte Kore und ihre hochehrwürdige Mutter, und in einer aristophanischen Komödie[4]) wird uns ein Chor von Mysten vorgeführt, wie er singend und tanzend den Iakchos anruft:

> Iakchos, der du nah hier in dem vielherrlichen Sitz[5]) weilst,
> Iakchos! o Iakchos!
> Komm hier mit auf der Bachwiese zu tanzen
> in dem Festschwarm der Geweihten,
> und den Myrtenkranz voll Beeren,
> der ums Haupt dir schwillt, zu schütteln
> mit dem Lockenhaar.

---

1) Lex. Seguer. p. 273, 25. Phot. u. d. W. *κροκοῦν*.
2) Ion v. 1089.
3) Zwanziger (*εἰκάδες*) heifsen die Monatstage vom 20. ab bis zum Schlufs. Wenn auch oft die Pluralform nur den 20. allein bezeichnet, wie z. B. *πρώτη μετ' εἰκάδας*, so darf das doch nicht als allein gültig angesehen werden.
4) Ran. v. 325.
5) D. h. in dem eleusinischen Tempel, wohin er von Athen gebracht ist.

Und keck stampf, dafs der Grund dröhnt,
mit dem Fnfse den Takt uns
zu dem neckischen Lusttanz,
der sich reizvoll um dich her schlingt,
der dich fromm lauter umjauchzt,
der geweihten Mysten Chorreihn.
Lafst aufflammen den Lichtschein, in der Hand schwingend die Fackel!
Iakchos! o Iakchos!
Stern des Lichts,
der du Tag bringst zu den Nachtweihn!
Und von Glanz erglüht die Wiese,
und den Greisen wird das Knie leicht,
und sie schütteln ab das Leiden
und die Alterslast,
die vieljährige, jung heut
in der heiligen Festlust.
Mit der Fackel du leuchtend,
du voran, Seliger, führe
zu der duftblumigen Aue
die zum Tanz geschürzte Jugend!

Gegenüber diesen fröhlichen Nachtfeiern hören wir aber auch von mehrtägigem Fasten, welches die Mysten zu beobachten hatten als Erinnerung an das Leid der Demeter, die, als sie umherirrte um ihre geraubte Tochter zu suchen, nicht Speise noch Trank genofs, bis es der gutmüthigen Iambe, der Magd im Hause des Keleos, endlich gelang sie durch ihre Scherze zu erheitern, wo sie sich denn bewegen liefs den von der Königin Metanira ihr dargebotenen Trank, den sogenannten Kykeon, zu kosten. Zum Andenken an das Fasten der Göttin fasteten also auch die Mysten, ungewifs wie lange [1]), aber ohne Zweifel, wie die Moslim im Ramadam, nur am Tage. Mit Anbruch der Nacht genossen sie zuerst den Kykeon, einen Mischtrank aus Mehl und Wasser, mit Polei und anderen Zuthaten gewürzt, und dann wozu sie Lust hatten, mit Ausnahme gewisser Speisen, die ihnen verboten waren [2]). Beim Trinken des Kykeon fand aber auch ein symbolischer Gebrauch statt: es wurde etwas Speise aus einer Kiste genommen, und nachdem davon gekostet war, in einen Korb, und aus diesem dann wieder in die Kiste gelegt. Dies geht aus der Formel hervor, die auch als Erkennungszeichen für die Mysten gedient haben soll: Ich fastete, ich

---

1) Dafs es neun Tage lang gedauert habe, ist eine aus dem hom. Hymnus auf Demeter gezogene Folgerung, gegen die sich sehr triftige Einwendungen machen liefsen, wenn es hier darauf ankäme.

2) Vgl. Ste Croix p. 280f. und über die Mischung des Kykeon p. 318.

trank den Kykeon, ich nahm aus der Kiste, ich kostete, ich legte in den Korb und aus dem Korbe in die Kiste[1]). Was dieser Gebrauch bedeuten sollte, und was die Kiste enthalten habe, wird uns nicht verrathen: errathen dürfte es sich vielleicht lassen, wenn Jemand Lust hat, seinen Scharfsinn an dergleichen Räthseln zu üben. Es könnte Einer sagen, die Kiste bedeute die Erde, aus welcher der Mensch seine Nahrung nimmt: von dieser verzehrt er einen Theil, einen andern verwahrt er in der Scheuer, um ihn dann aus dieser, als Saatkorn, der Erde zurückzugeben: ein Anderer könnte etwas Anderes, Keiner aber etwas Gewisses sagen. Dafs aber die angegebene Formel wirklich als Erkennungszeichen für die Mysten gedient habe, was von Einigen bezweifelt worden ist[2]), scheint gar nicht unglaublich. Das freilich ist nicht anzunehmen, dafs beim Eintritt in die nur den Eingeweihten zugänglichen Heiligthümer jeder Einzelne sich legitimiren und seine Berechtigung nachweisen mufste, und so war es allerdings möglich, dafs auch Unberechtigte sich eindrängten[3]); aber wenn Jemand Verdacht erregte sich unberechtigt eingedrängt zu haben, so mochte er um seine Legitimation befragt werden, und dazu konnte denn unter andern auch jene Formel dienen.

In den nur für die Mysten zugänglichen Räumen fanden nun diejenigen liturgischen Acte statt, welche den eigentlichen Haupttheil der Mysterien ausmachten. So wenig wir auch über das Einzelne dieser Acte genau unterrichtet sind, so deutet doch schon der Name des Hierophanten, sowie der Ausdruck *δεικνύναι τὰ ἱερά*, unverkennbar darauf hin, dafs den Eingeweihten gewisse heilige Dinge gezeigt wurden[4]). Diese waren, wie anderswo, so ohne Zweifel auch in Eleusis, theils alte Götterbilder theils Symbole, die auf göttliche Kräfte und Wirkungen deu-

---

1) Clem. Alex. Protr. c. 2, 21, wo Klotz mit Recht Lobecks Emendation *ἐγγευσάμενος* für *ἐργασάμενος* aufgenommen hat, gegen welche Döllinger S. 168 sich nicht sträuben sollte.

2) Lobeck. Agl. p. 25. Dafs überhaupt bei Mysterien gewisse Sprüche als Parole und Zeichen gedient haben, wodurch die Eingeweihten sich als solche zu erkennen geben und legitimiren konnten, ist ja gewifs. Vgl. Apulei. apol. c. 55. Aristid. or. IV p. 47 Df. auch Plaut. Mil. gl. IV, 2, 25.

3) Dies erhellt aus der Erzählung bei Liv. XXXI, 14, mehr aber nicht.

4) Lys. in Andoc. p. 107. Plutarch. Alcib. c. 22. Lobeck. Agl. p. 51 ff.

teten[1]), theils Reliquien von mancherlei Art, deren Besitz und Anschauung als ein Unterpfand göttlichen Segens und Schutzes betrachtet wurden. Ueber alle diese Dinge gab es heilige Ueberlieferungen (ἱεροὶ λόγοι), d. h. mythische Sagen über ihre Herkunft und Segenskraft, die zum Theil wohl in poëtischer Form und in Gesängen vorgetragen wurden, welche bald vom Hierophanten allein, bald von zahlreichen Sängerchören unter Begleitung von Instrumenten gesungen werden mochten. Denken wir uns die Zahl der Gläubigen im Heiligthum erwartungsvoll der Dinge harrend, die ihnen offenbart werden sollen: noch herrscht Dunkelheit und feierliche Stille: plötzlich wird der Vorhang weggezogen, der bisher das Allerheiligste verhüllt hat: ein taghelles Licht strahlt aus diesem hervor, die Priester stehen da in ihrem stattlichen und bedeutungsvollen Schmuck[2]), Chöre von Sängern und Musikern im Hintergrunde: der Hierophant tritt heror und zeigt die Heiligthümer, jedes einzeln, und offenbart was über ihre Bedeutung den Eingeweihten zu wissen vergönnt ist: die Chöre lassen ihre Lieder zur Verherrlichung der Götter und ihrer Macht und Segensgaben erschallen: und wir mögen begreifen, wie die Gläubigen, denen jene Heiligthümer wirklich als Heiligthümer, jene Götter wirklich als Götter galten, aufs Tiefste davon ergriffen und von frommen Gefühlen erfüllt werden konnten. Dann aber lassen ausdrückliche Zeugnisse uns nicht daran zweifeln, dafs dieses Zeigen der Heiligthümer und die sich daran schliefsenden Vorträge und Gesänge keineswegs Alles waren, sondern dafs es auch nachahmende Darstellungen gegeben habe, durch welche, was in den heiligen Sagen von den Thaten und Leiden der Götter überliefert war, in lebendiger Vergegenwärtigung den Schauenden vor die Augen trat[3]). Wir mögen uns denken, dafs dies theils durch eine Art von lebenden Bildern geschah, wobei von den Priestern und Sängern die Hymnen und Gebete gesungen wurden, die sich

1) Ob auch der Phallus und der κτείς in Eleusis zu den Symbolen gehört habe, ist sehr zweifelhaft. Vgl. Sylv. de Sacy zu Ste Croix p. 368.

2) Aus Porphyrius' Angabe bei Euseb. Praep. euang. III, 12 p. 127, dafs der Hierophant durch seine Tracht als der Demiurgos, der Daduch als Helios, der Epibomios als Selene, der Keryx als Hermes erscheine, ist nichts weiter zu entnehmen, als dafs die Tracht und Insignien jener von Leuten wie Porphyrius so gedeutet werden konnten.

3) Auch der lucianische Lügenprophet gab bei seinen Mysterien mimische Darstellungen zum Besten. S. Alex. c. 38. 39.

auf die dargestellten Scenen bezogen, theils aber auch durch förmlich dramatische Aufführungen, in welchen die göttlichen Personen selbst redend und handelnd auftraten. Namentlich wurde so die Entführung der Persephone in die Unterwelt[1]), und dann wohl auch ihre Rückkehr dargestellt. Auf Darstellung der Unterwelt deutet die Frage, die bei Lucian[2]) ein soeben in dieser angekommener Schatten an den andern thut: Sage mir, denn du bist ja zu Eleusis eingeweiht, sieht es hier nicht ähnlich aus, wie dort? Anderswo ist von vielen Wundererscheinungen, von plötzlichem Wechsel des Lichts und der Finsternifs, von wunderbaren Stimmen die Rede[3]), und sowenig all dergleichen Andeutungen uns auch über die eigentliche Beschaffenheit der Sache ins Klare setzen, so genügen sie doch uns zu der Behauptung zu berechtigen, dafs die eleusinischen Priester alle Mittel der Kunst in Bewegung zu setzen gewufst haben, um den Mysten ein alle Sinne fesselndes und die Seele mächtig ergreifendes Schauspiel zu bereiten. Auch sollen an der Stelle, wo einst das eleusinische Telesterion stand, sich noch Spuren gefunden haben, die darauf deuten, dafs eine zu theatralischen Darstellungen erforderliche Maschinerie in ihnen angebracht gewesen sei[4]).

Es ist übrigens wohl anzunehmen, dafs die Enthüllungen der mystischen Heiligthümer und die mimischen Darstellungen der heiligen Geschichten nicht alle in einer und derselben Nacht stattfanden, und nicht alle Mysten auf Ein Mal zugelassen wurden, um zur Epoptie zu gelangen, sondern dafs sie in verschiedenen Abtheilungen an die Reihe kamen. Dafs zur Einweihung in die grofsen Mysterien Keiner gelangen konnte, der nicht zuvor in die kleinen eingeweiht war, haben wir oben (S. 385) gesehen. Zwischen beiden war ein halbjähriger Zwischenraum, aber bei der dann erfolgenden Einweihung in die grofsen Mysterien gelangte man noch nicht sogleich zur Epoptie, sondern mufste wenigstens noch ein Jahr warten[5]), und so ist es klar,

---

1) Clem. Alex. Protr. c. 2, 12. Vgl. Apulei. Met. VI, 3. — Vermuthungen über allerlei andere Darstellungen findet, wem es darum zu thun ist, bei Döllinger S. 164 ff.

2) Catapl. c. 22.

3) Dio Chrysost. or. XII. tom. I p. 387 sq. Plut. b. Stob. Flor. tit. 120, 28, p. 466.

4) Preller, Eleusinia p. 89.

5) Plutarch. Demetr. c. 26, wo die Aenderung ἀπὸ τῶν μικρῶν für

dafs Manche, besonders Fremde, die nicht die wiederholte Reise nach Athen machen konnten, gar nicht zur Epoptie gelangten. Ob aus andern Gründen die Zulassung zu dieser versagt oder aufgeschoben werden konnte, müssen wir unentschieden lassen. Dafs die Einweihung vielleicht auch Sklaven gewährt wurde, ist ebenfalls schon oben bemerkt. Dafs Frauen nicht ausgeschlossen waren versteht sich von selbst; dafs aber auch Unerwachsene schon eingeweiht wurden, ergiebt sich theils aus andern Zeugnissen [1]), theils aus der Erwähnung des sogenannten Knaben vom Heerde (*παῖς ἀφ' ἑστίας*), von dem wir freilich weiter Nichts erfahren, als dafs er für die sämmtlichen Mysten, um die Huld der Götter zu erbitten, gewisse heilige Gebräuche zu verrichten hatte [2]). — Unter den Athenern gab es wohl wenige, die nicht, und Manche in jungen Jahren, eingeweiht waren. Die es aber früher versäumt hatten, liefsen sich dann wohl noch in höherem Alter einweihen, um sich der Segnungen zu versichern, auf welche die Eingeweihten auch nach dem Tode zu hoffen haben sollten [3]).

Und hiermit kommen wir auf den Punkt, um defswillen vorzugsweise die Mysterien, und zwar nicht blofs von Ungebildeten und Abergläubigen, sondern auch von Verständigen gerühmt worden sind. Sie sollen die Hoffnung auf ein jenseitiges Dasein gestärkt, eine Vergeltung nach dem Tode verheifsen, und dadurch einen wohlthätigen Einflufs auf die Sittsamkeit des Wandels geübt und Trost in den Leiden und Widerwärtigkeiten des Lebens gewährt haben. In diesem Sinne sprechen sich

---

ἀπὸ τῶν μεγάλων schon von Schaefer als unzweifelhaft nothwendig erkannt ist.

1) Apollodor bei Donatus zu Terent. Phorm. I, 1, 15.

2) Phorphyr. de abstin. IV, 5 p. 307. Auf diesen ist auch zu beziehen Lex. Seguer. p. 204, 20: *ἀφ' ἑστίας μυηθείς· ὁ ἐκ τῶν προκρίτων Ἀθηναίων κλήρῳ λαχὼν παῖς δημοσίᾳ μυηθείς.* Daher konnte Isaeus in einem von Apostol. Prov. IV 61 angef. Fragment es als Beweis der Civität gebrauchen, dafs Einer *ἀφ' ἑστίας* eingeweiht sei. Worauf aber dies *ἀφ' ἑστίας* sich beziehe, ist schwer zu sagen. Vermuthungen bei Böckh C. Inscr. I p. 445 f. und Welcker in Gerhard's Archäolog. Anz. 1861 no. 147 S. 166, wo gezeigt wird, dafs auch Mädchen als *παῖδες ἀφ' ἑστίας* vorkamen, und dafs sie früher durchs Loos, später unter Mitwirkung des areopagitischen Rathes ernannt wurden. Ist bei *ἑστία* vielleicht der Staatsheerd, die *κοινὴ ἑστία ἐν πρυτανείῳ*, gemeint, also *ἀφ' ἑστίας* = von Staatswegen? So hat schon Lobeck, Agl. 1290 vermuthet, auch R. Schöll im Hermes VI p. 16 stimmt bei.

3) Vgl. Aristoph. Pac. v. 376.

Viele über sie aus[1]), so dafs wir nicht berechtigt sind daran zu zweifeln, sondern nur uns nach einer Erklärung umzusehen haben. Nun ist es unverkennbar, dafs die Götter, die in den Mysterien gefeiert wurden, Demeter, Persephone und der ihnen zugesellte Iakchos, Gottheiten von weitumfassender Bedeutung und Wirksamkeit sind. Sie walten gleichmäfsig in der Oberwelt und in der Unterwelt; sie senden aus den Tiefen der Erde eine Fülle des Lebens, und nehmen das Leben nur zurück, um es immer wieder aufs Neue hervorgehn zu lassen. Die Unterwelt ist nicht blofs mehr das Reich des Todes, sondern auch ein Reich des Lebens; es walten dort Götter, die nicht an dem Todten, sondern am Leben Wohlgefallen haben. Darum wie in den Naturgebieten, denen sie zunächst vorstehn, aus dem Sterben das Leben wieder hervorgeht, wie sie selber, nach der heiligen Sage, wenn auch gestorben, dennoch ewig lebend sind, so werden sie auch des Menschen Leben durch den Tod nicht vernichtet werden lassen, sondern, wie sie es in dieser Welt genährt und gepflegt haben, so es auch in jener Welt erhalten. Der Mensch, wenn der Tod ihn dorthin führt, wird nur das irdische Dasein mit einem andern vertauschen, welches, wenn auch unter anderer Gestalt, dennoch nicht weniger, sondern mehr noch wahres Leben sein wird. Ferner wenn andere Götter vorzugsweise in Beziehung auf diese oder jene speciellen Gaben und Segnungen verehrt wurden, die man von ihnen erwartete, oder auf bestimmte specielle Verpflichtungen, in denen man sich ihnen gegenüber befand, so wurden jene chthonischen Gottheiten der Mysterien weit mehr in der allgemeinsten Beziehung zu dem gesammten Leben der Menschen, und nicht blofs zu dem diesseitigen sondern auch zu dem jenseitigen gedacht. Von ihnen ganz besonders hing des Heil und Unheil ab, sie waren, wie die allgemeinsten Segenspender, so auch die Richter, die man am meisten fürchten mufste zu erzürnen, weil man, wie diesseits des Grabes, so auch jenseits unter ihrer Gewalt stand. — Dafs eine solche das gesammte Dasein umfassende und über das irdische Leben hinausreichende Wirksamkeit der Gottheit in keinem andern Culte dem Geist und Gemüthe der Menschen in gleichem Mafse vergegenwärtigt wurde, wie in dem der chthonischen Götter, und vorzugsweise in den eleusinischen Mysterien, ist wohl ge-

1) Einige Hauptstellen sind Pindar. frag. thren. 8. Sophokles fr. bei Plutarch. de aud. poet. c. 4. Isocr. Panegyr. c. 6 § 28. Diodor. V, 48. Cic. de legg. II, 14, 36. Vgl. Lobeck. Agl. p. 51—64. 69 ff.

wifs, und wenn hier auch keine Lehre in dogmatischer Form vorgetragen wurde, so wurde doch durch die vorgeschriebenen feierlichen Reinigungen und Weihen wohl auch an die Bedingung sittlicher Reinheit erinnert, und durch die Gebete und Gesänge sowie durch die Darstellungen der heiligen Geschichten die Vorstellung erweckt, dafs mit dem gegenwärtigen Dasein das Leben nicht abgeschlossen sei, und dafs nach dem Tode Jeden ein Loos erwarte, wie er es durch sein Verhalten verdient habe. Sofern freilich das Medium der religiösen Belehrung vorzugsweise nur in symbolischen Darstellungen bestand, hing es von der Subiectivität des Einzelnen ab, welche Anschauungen dadurch in ihm erweckt wurden, und die Lobsprüche über die heilsame sittlich-religiöse Wirkung der Mysterien geben gewifs vielmehr Zeugnifs von dem, was sie möglicher Weise bei Gemüthern, die von Hause aus eine religiöse Gesinnung und religiöses Bedürfnifs mitbrachten, bewirken konnten, als was sie in der Wirklichkeit bei der Menge der Eingeweihten bewirkt haben. Der grofse Haufe betrachtete sie als ein Gnadenmittel in ähnlicher Weise, wie wohl auch heutzutage die Gnadenmittel der Kirche von Manchen betrachtet werden. Man meinte durch die Erfüllung der vorgeschriebenen Aeufserlichkeiten sich einen Anspruch, durch die Einweihung gleichsam eine Gewährleistung des göttlichen Wohlwollens verschafft zu haben, ohne sonderlich an die inneren Bedingungen zu denken. So erklärt es sich denn auch, wenn Manche, und nicht blofs leichtsinnige und glaubenslose Religionsverächter, wie Alkibiades und seine Genossen, sondern fromme und religiös gesinnte Männer sich gegen die Mysterien gleichgültig oder ablehnend verhielten [1]). Ihnen konnten diese Nichts bieten, was sie nicht ohnehin schon gehabt hätten, und sie sahen, dafs sie bei dem grofsen Haufen wenigstens keine bemerkbaren guten Wirkungen äufserten, und dafs die Eingeweihten sich nur durch thörichtes Vertrauen auf die Kraft der Weihe, nicht aber durch besseres sittliches Verhalten von den Nichteingeweihten unterschieden. Auch war die Beschaffenheit der Symbole, welche vorgezeigt, der Mythen, welche vorgetragen oder dargestellt wurden, in der That nicht von der Art, dafs man sie als würdige und entsprechende Einkleidung höherer religiöser Ideen hätte schätzen können. Es waren zu grobsinnliche Bilder,

---

1) Vgl. Lucian. Dem. c. 11. Diog. L. VI, 39. Wyttenbach ad Plut. de aud. poet. tom. I p. 161 ed. Lips. Ueber Plato s. Hermann, Gesch. u. Syst. d. Pl. Phil. S. 302.

zu sehr an die niederen Triebe erinnernde Scenen, als dafs nicht die rohe Menge sich statt an den idealen Kern, vielmehr an die materielle Hülle gehalten hätte. Auch manchem Denkenden schien, was in den Mysterien gezeigt und vorgetragen wurde, nicht sowohl eine sinnbildliche Darstellung der religiösen Ideen, als eine fabelhaft ausgeschmückte und entstellte Geschichte von vergötterten Menschen der Vorzeit zu sein, so dafs auch die euhemeristische Mythendeutung auf sie Anwendung litt, wie es unverkennbar aus einer Aeufserung Cicero's [1]) und noch deutlicher aus vielen Stellen der christlichen Apologeten hervorgeht.

Es kann übrigens keinem Zweifel unterliegen, dafs die eleusinischen Mysterien ebensowenig wie irgend welche andere meschliche Institutionen immer unverändert dieselben geblieben sind. Nachdem Anfangs ein einfacherer Mythenkreis in kunstloser Darstellung den Mysten vorgeführt worden, wurden allmählich mehr und mehr neue, aber verwandte Elemente, namentlich aus der orphischen Theologie [2]), hinzugemischt, Iakchos in die Gemeinschaft der eleusinischen Gottheiten aufgenommen, seine Geburt, seine Thaten, sein Tod und sein Wiederaufleben ebenfalls zum Inhalt der Gesänge und Darstellungen gemacht. Dies wird in der Zeit geschehen sein, wo jene orphische Theologie durch Onomakritus und seine Geistesverwandten ausgebildet und verbreitet wurde, wovon die eleusinische Priesterschaft schwerlich unberührt bleiben konnte. Bald gewannen auch die nachahmenden Darstellungen der heiligen Geschichten an künstlerischer Form, indem die Kunst, die auf der Schaubühne in Athen Scenerie und Maschinerie zu einem hohen Grade von Vollkommenheit erhob, auch den eleusinischen Mysterien ihre Dienste leistete [3]). Und endlich, je mehr bei denkenden und frommen Mysten und Epopten der Trieb und das Bedürfnifs lebendig war, den Mysterienacten eine höhere Bedeutung abzugewinnen oder hineinzulegen, desto mehr mufsten

---

1) Tuscul. I, 13, 28: *quaere, quorum demonstrentur sepulchra in Graecia; reminiscere, quoniam es initiatus, quae traduntur in mysteriis.* Dafs hiermit die Eleusinischen gemeint sind, ist unzweifelhaft.

2) Vgl. Preller, Demet. und Pers. S. 138. Eleusinia S. 92.

3) Es wird angegeben, dafs die eleusinische Priesterschaft sich das durch Aeschylus eingeführte tragische Costüm zum Muster genommen habe. Athenae. I, 39 p. 22. Und so läfst sich vermuthen, dafs auch andere scenische Apparate, Maschinerie u. dgl. bei den Mysterien nicht unbenutzt geblieben sein werden.

nothwendig auch die Priester, unter denen selbst ja auch wohl denkende nnd fromme Männer waren, ihre Orgien und was dabei gesagt, gesungen und gethan wurde, in einer solchen Weise zu gestalten suchen, dafs sie einer tiefern Auffassung und Auslegung immer fähiger wurden. Dies sind Sätze, die, wenn sie sich auch nicht durch ausdrückliche Zeugnisse belegen lassen, die Gewähr ihrer Wahrheit in sich selbst zu haben scheinen. An belehrende Vorträge, an „Entwickelung der Allegorie" vor der Versammlung der Mysten oder Epopten ist allerdings in der classischen und überhaupt in der ganzen vorchristlichen Zeit nicht zu denken, das steht durch Lobecks gründliche Untersuchungen für jeden Unbefangenen unwidersprechlich fest[1]). Aber in der späteren Zeit, als das Heidenthum seinen Todeskampf gegen das Christenthum kämpfte und als, wie wir früher gezeigt haben[2]), Religionsvorträge in Schulen und Tempeln eingeführt wurden, dürfen wir dergleichen auch für die Mysterien annehmen, und wenn sie hier stattfanden, so konnten sie natürlich nur in Entwickelungen der Allegorie bestehen, dem damaligen Standpunkt der Religionsphilosophie und der daraus entspringenden Weise der Mythenerklärung gemäfs. Für die ganze versammelte Gemeinde der Eingeweihten wurden indessen dergleichen Erklärungen schwerlich mehr als nur angedeutet, um sie zu erinnern, dafs ein verborgener tieferer Sinn in den Mysterien verborgen sei, die Entwickelung aber wurde für eine kleine Zahl von Auserwählten aufgespart[3]).

Den Beschlufs der Mysterienfeier machte ein Ritus von symbolischer Bedeutung: es wurden zwei thönerne Gefäfse (*πλημοχόαι*) von kreiselförmiger Gestalt angefüllt, und eines davon nach Osten, das andere nach Westen, unter Aussprechen mystischer Formeln ausgegossen[4]). Womit sie angefüllt wurden, wird ebensowenig angegeben, als was dabei gesprochen wurde, so dafs es Jedem frei bleibt, hierüber sowie über den Sinn des Ritus Vermuthungen aufzustellen[5]).

---

1) Bekämpft zwar, aber nicht widerlegt ist Lobeck von Mehreren, u. a. v. Völcker in d. N. Jahrb. f. Phil. u. Paed. Bd. 9. S. 31 ff.

2) Kap. 2. S. 152. Anm. 3.

3) Das läfst sich schliefsen aus Theodoret. Therap. p. 49 Gaisf.: *ὁ μὲν πολὺς ὅμιλος τὰ δρώμενα θεωρεῖ, οἱ δὲ ἱερεῖς τὸν τῶν ὀργίων ἐπιτελοῦσι θεσμόν, ὁ δὲ ἱεροφάντης οἶδε τῶν γενομένων τὸν λόγον καὶ οἷς ἂν δοκιμάσῃ μηνύει.*

4) Athenae. XI, 93 p. 496.

5) Das berühmte *κόγξ ὄμπαξ*, was man früher für semitisch (Cleric.

Nachdem die Mysten in die Stadt zurückgekehrt waren, was höchst wahrscheinlich nicht ohne festliche Procession geschah, stattete der Basileus vor den Prytanen einen Bericht über die Feier ab, diese aber versammelten am folgenden Tage den Rath in dem städtischen Eleusinium, damit auch hier der Bericht vorgetragen und, wenn irgend etwas vorgekommen war, worüber dem Rathe die Competenz zustand, ein Beschlufs darüber gefafst würde[1]). Waren es Sachen, die sich auf die geheime Feier bezogen, so mufsten natürlich alle uneingeweihten Rathsglieder von der Sitzung ausgeschlossen werden, ebenso wie es bei den heliastischen Gerichten der Fall war, wenn hier derartige Sachen zu verhandeln waren[2]). — Inschriften aus späterer Zeit nennen auch einen heiligen Rath, *ἱερὰ γερουσία,* der aus den vornehmsten Mitgliedern der eleusinischen Priesterschaft bestanden haben mag, auch *ἱερὸν συνέδριον* genannt wird[3]). Aus früherer Zeit wird dieser nicht erwähnt, wohl aber ist bezeugt, dafs die Eumolpiden eine richterliche Competenz über Frevel gegen die Mysterien hatten, und dafs sie nach ungeschriebenen Satzungen entschieden und Bescheide ertheilten[4]).

Das Ansehn der eleusinischen Mysterien erhielt sich lange Zeit. Auch unter den Römern verschmähten es die Vornehmsten nicht, sich einweihen zu lassen, und wir wissen dies u. A. von den Kaisern Octavian, Hadrian und Mark Aurel[5]). Die Inschriften, welche der *ἱερὰ γερουσία* erwähnen, sind aus der Zeit des Commodus, und derselben Zeit gehört die panegyrische Rede des Aristides über die Eleusinien an. Als der christliche Kaiser Valentinian alle Nachtfeiern verbot, wurden auf Verwendung des Proconsul von Achaia, Praetextatus, die Eleusinien von dem Verbote ausgenommen[6]), und einige Zeit

in d. Biblioth. univers. tom. VI p. 86), später für sanskrit erklärte, hat Lobeck auf seinen wahren Werth zurückgeführt. Dafs Manche ihn doch nicht hören wollen, ist kein Wunder.

1) Andocid. de myst. § 55 ff. 111 ff.

2) Andoc. § 28. 31. Pollux VIII, 123.

3) Corp. Inscr. no. 399. 402.

4) Demosth. ctr. Androt. p. 601. Lys. ctr. Andoc. p. 204. Ps. Plut. vit. X oratt. p. 256, wo ein *ἐξηγητὴς ἐξ Εὐμολπιδῶν,* wie auch C. Inscr. no. 392.

5) S. Lobeck. Agl. p. 37. 38. Eine in elegischen Versen abgefafste Inschr. der Hierophantin, die sich rühmt den Hadrian eingeweiht zu haben, s. im C. I. no. 434 u. Append. zur Anthol. Pal. no. 234.

6) Zosim. IV, 3 p. 176 Bonn.

nachher, als das Geschlecht der Eumolpiden ausgestorben war, wurde ein Oberpriester des Mithrascultes aus Thespiae zum Hierophantenamte berufen [1]).

Dafs es eleusinische Mysterien auch anderswo als in Eleusis gegeben habe, ist schon oben bemerkt worden. Von den drei dort genannten sollte die Phliasischen ein Bruder des eleusinischen Keleos, Namens Dysaules, der von Ion vertrieben nach Phlius gekommen sei, nach dem Muster der eleusinischen Feier eingerichtet haben [2]), eine Sage, der immerhin eine geschichtliche Thatsache zu Grunde liegen mag. In Messenien hatten die Mysterien schon vor der Eroberung des Landes durch die Spartaner bestanden, und sollten ebenfalls bereits in frühester Zeit von Attika aus hierher gebracht sein [3]). Späterhin, nach Wiederherstellung des messenischen Staates durch Epaminondas, wurden sie durch den Athener Methapos erneuert [4]). Um dieselbe Zeit wurden in dem damals gegründeten Megalopolis Mysterien nach dem Muster der Eleusinien eingerichtet. Den Beinamen Eleusinia führte Demeter an mehreren Orten, in Lakonien, Arkadien, Böotien [5]), und, wie der Monatsname Eleusinios beweist, auf der Insel Thera und zu Olus auf Kreta [6]). Dafs er von der attischen Stadt herzuleiten sei, darf man nicht annehmen. Vielmehr der Name deutet auf die Ankunft der Göttin, und ist der Stadt Eleusis in Attika sowie der gleichnamigen, nachher untergegangenen in Böotien am Kopaissee [7]), nur wegen des Cultes gegeben worden. Dafs aber der Cult der Demeter Eleusinia überall ein Geheimcult gewesen sei, ist nicht anzunehmen [8]). Wohl aber gab es Mysterien der Demeter zu Lerna in Argolis, von denen es nicht zu bezweifeln ist, dafs sie mit den eleusinischen zusammenhingen [9]), obgleich jener Beiname der Göttin hier nicht ausdrücklich bezeugt ist. Aber zu Pheneus in Arkadien feierte man Mysterien der Demeter Eleu-

1) Eunap. vit. Max. p. 52 Bois.
2) Pausan. II, 14, 2. 3) S. jedoch oben S. 381. Anm. 5.
4) Pausan. IV, 1, 5 ff. 26, 6. Auf diese erneuerten Mysterien bezieht sich die oben öfter erwähnte Inschrift von Andania, die Sauppe in d. Abh. d. Götting. Ges. d. W. Bd. VIII S. 217—274 gründlich erläutert hat. Mit Recht erklärt sich dieser gegen Welcker's Ansicht, dafs Methapus älter, etwa ein Zeitgenosse des Onomakritus gewesen. Vgl. auch Bergk in d. Jahrb. f. Philol. LXXIX S. 192.
5) Id. III, 20, 5. VIII, 25, 2. 29, 5. IX, 4, 3. Plutarch. Arist. c. 11.
6) Corp. Inscr. no. 2448 u. 2554. 7) Strab. IX, 2 p. 407.
8) Vgl. Diodor. V, 77 über den kretischen Cult.
9) Vgl. Preller, Demeter und Pers. S. 211.

sinia, und zwar legte man ihre Stiftung einem Enkel des Eumolpus Namens Naos bei, der einem schon früher hier bestandenen Cult der Demeter diese Erweiterung gegeben habe [1]). Das Fest der gröfseren Weihe, worunter wohl die eigentlichen Mysterien im Gegensatz gegen eine kleinere Vorweihe zu verstehen, wurde ein Jahr ums andere begangen. Aus einem neben dem Tempel der Eleusinia befindlichen Behältnifs, welches aus zwei genau auf einander passenden Steinplatten bestand und daher πέτρωμα hiefs, nahmen die Priester heilige Schriften, lasen daraus den Mysten vor, und verschlossen sie dann wieder. Auch eine Maske der Demeter Kidaria war dort, welche bei der Feier ein Priester vornahm, dann mit Ruthen oder Stäben auf die Erde schlug und dabei die Unterirdischen anrief. Zu Thelpusa, ebenfalls in Arkadien, lautete die heilige Geschichte [2]), dafs Demeter, um sich dem verfolgenden Poseidon zu entziehen, die Gestalt einer Stute angenommen habe, dennoch aber von dem Gott, der sich in einen Hengst verwandelt, bewältigt worden sei, und von ihm das Rofs Arion und eine Tochter geboren habe, deren Name nur den Eingeweihten genannt werden durfte. — Sonstige Geheimculte, wie der Demeter, so auch anderer Götter, gab es noch viele; ja in allen jenen Tempeln, welche nur von den Priestern, und auch von diesen nur zu bestimmten Zeiten betreten werden durften, wurden dann geheime Culthandlungen verrichtet. Von diesen haben wir weiter nichts zu sagen. Aber auch von jener andern Gattung, die nur von einem Theile des Volkes, z. B. nur von Weibern mit Ausschlufs der Männer, oder von Männern mit Ausschlufs der Weiber begangen wurden, und die auch Geheimculte waren, indem nicht nur die Theilnahme an ihnen sondern auch die Kunde der heiligen Gebräuche den Unberechtigten vorenthalten wurde, reden wir schicklicher in einem der folgenden Abschnitte, im Zusammenhange mit andern Festen, und beschränken uns jetzt nur auf diejenigen, zu welchen, wie zu den Eleusinien, eine an gewisse Bedingungen geknüpfte förmliche Einweihung gehörte, diese aber auch Keinem, der jene Bedingungen erfüllte, versagt ward. Als Mysterien dieser Gattung kennen wir in der classischen Zeit Griechenlands aufser den oben besprochenen der Demeter nur noch

1) Pausan. VIII, 14, 12. 15, 1 ff.
2) Pausan. VIII, 25, 5—7.

Die Samothrakischen Mysterien.

Herodot, der älteste der vorhandenen Schriftsteller, der ihrer Erwähnung thut, nennt sie Orgien der Kabiren[1]): wer aber die Kabiren eigentlich seien, darüber finden wir bei den Alten die allerverschiedensten und durch keine Auslegungskünste mit einander zu vereinigenden Angaben. Pindarus[2]) führt unter denen, die als Stammväter des Menschengeschlechtes in verschiedenen Ländern angesehen würden, neben den kretischen Kureten, den phrygischen Korybanten, dem arkadischen erdgebornen Pelasgos, dem eleusinischen Dysaules, dem phlegräischen Giganten Alkyoneus, dem böotischen Alalkomeneus, dem libyschen Iarbas und den in Aegypten aus dem Nilschlamm erwachsenen Menschen auch den von der heiligen Lemnos geborenen Kabeiros auf: und aus dieser Zusammenstellung scheint hervorzugehn, dafs dem Dichter dieser lemnische Kabeiros keinesweges als ein Gott und Schöpfer des Menschengeschlechtes, sondern als ein Urmensch erschienen sei, Stammvater des gegenwärtigen Geschlechtes, so sehr dies auch im Lauf der Zeit entartet und seinem Ahnen unähnlich geworden sein möge. Diese Ansicht finden wir indessen nur beim Pindar, dem ältesten übrigens unter allen Zeugen, welche wir abhören können. Spätere haben ebenfalls die Kabiren mit den Kureten und Korybanten zusammengestellt, aber sie nicht als Menschen, ebensowenig aber auch als Götter angesehen, sondern als dämonische Mittelwesen im Dienste und Gefolge höherer Gottheiten[3]). Dieser Ansicht gemäfs galten denn auch die Mysterien der Kabiren nicht als eine Feier zu Ehren der Kabiren, sondern vielmehr als eine von den Kabiren eingesetzte Stiftung zur Verehrung derjenigen oberen Götter, denen sie selbst als untergeordnete Diener und Gehülfen angehörten[4]). Andere dagegen, und zwar die meisten, erklärten die Kabiren selbst für die Götter, die in den Mysterien gefeiert würden; aber was für Götter sie eigentlich wären, wieviele ihrer wären, welchen Göttern der Volksreligion sie entsprächen, darüber wichen wieder die Ansichten

---

1) II, 51: *ὅστις τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, τὰ Σαμοθρήϊκες ἐπιτελέουσιν.*

2) In einem bei Origenes, Philosoph. p. 96 Mill. erhaltenen u. zuerst von Schneidewin, Philol. I p. 423 verbessert herausgegebenen Fragmente.

3) Strab. X p. 466. 470. 472. 4) Vgl. Lobeck. Agl. p. 1246.

unendlich weit von einander ab, so dafs man deutlich erkennt, was in den Mysterien vorkam und von ihnen lautbar wurde, müsse mannichfaltiger Deutungen fähig gewesen sein und Anklänge enthalten haben, die theils an diese theils an jene Volksgötter erinnerten. So dürfen wir uns denn auch nicht wundern, bei neueren Forschern die allerverschiedensten Meinungen über die Kabiren und ihre Mysterien zu finden, deren jede sich auf eine oder die andere der bei den Alten vorkommenden Angaben stützt; aber je gewissenhafter man selbst diese Angaben prüft, desto mehr gelangt man zu der Ueberzeugung, dafs es unmöglich sei, zu einer sicheren Aufklärung durch sie zu gelangen. — Bei der unleugbaren Thatsache, dafs in früheren Zeiten Phönicier sich an den Küsten und auf den Inseln des ägäischen Meeres in mehr oder minder bedeutenden Niederlassungen angesiedelt haben, und bei den unzweideutigen Spuren phönicischer Culte, die von ihnen dort angepflanzt sind, ist man wohl berechtigt, oder vielmehr verpflichtet, es nicht als zufällig zu betrachten, dafs der Name der Kabiren sich aus dem Griechischen gar nicht oder nur gewaltsamer Weise, leicht und ungezwungen aber aus dem Semitischen erklären läfst. Denn Kabirim bedeutet die Grofsen oder die Mächtigen, und dieselbe Bedeutung des Namens der Kabiren ist auch von mehreren Alten ausdrücklich anerkannt und bezeugt[1]). Ob auch die Mysterien der Kabiren schon von den Phöniciern gestiftet seien, mufs dahin gestellt bleiben: am wahrscheinlichsten aber deucht uns Folgendes. Als die Phönicier aus den Plätzen, wo der Cult der Kabiren von ihnen gegründet war, durch die Griechen verdrängt wurden, ging doch der Cult, den sie gegründet hatten, nicht unter, sondern behielt fortwährend seine Anhänger; aber er trat in das Dunkel zurück, wurde als Cult einer geringeren Zahl von Gläubigen nur im Verborgenen geübt, erlangte dann aber theils eben seiner geheimnifsvollen Verborgenheit wegen, theils aus andern Ursachen, deren man sich manche denken, keine aber demonstriren kann, den Ruf besonderer Heiligkeit und segensreicher Wirkungen, so dafs bald mehrere und mehrere sich um die Theilnahme an ihm bewarben. Vorzugsweise, wissen wir, galten die Kabiren als mächtige Beschützer gegen die Gefahren der Seefahrt. Seefahrer also waren es namentlich zuerst, die

---

1) Varro de l. l. V, 58, p. 23 M. Macrob. Sat. III, 4. p. 422 Zeun und mehr bei Sauppe a. a. O. S. 259, auch Zeyss im Philol. XXXI S. 299.

sich unter die Zahl ihrer Verehrer aufnehmen liefsen, um ihres Schutzes theilhaftig zu werden. Je mehr nun aber die Zahl dieser Verehrer aus allen Theilen von Griechenland zunahm, desto mehr waren auch die Priester bedacht, ihren Mysterien eine solche Form und solchen Inhalt zu geben, der den Erwartungen der Eingeweihten entspräche; und so wurde denn Vieles aufgenommen, was theils mit den eleusinischen Mysterien theils mit andern hier oder da in besonderem Ansehn stehenden Culten und Vorstellungen übereinstimmte, so dafs die Eingeweihten in den Kabiren bald diese bald jene ihrer Mysteriengötter oder Volksgötter erkennen konnten. Auf diese Weise läfst die grofse Verschiedenheit in den Ansichten der Alten sich erklären. Wer sich nun vorzugsweise an die eine oder die andere der widersprechenden Angaben hält, die damit nicht vereinbaren ignorirt oder als Mifsverständnisse beseitigt, die Lücken durch Muthmafsungen ergänzt, dem kann es allerdings wohl gelingen eine Art von System kabirischer Mysterienlehre zu construiren, an dem er selbst, und vielleicht Andere mit ihm Wohlgefallen finden mögen. Wir unseres Theils wollen dies Wohlgefallen Keinem mifsgönnen, nur aber uns die Freiheit erbitten, einstweilen unser Nichtwissen für richtiger als ein auf solche Weise gewonnenes Scheinwissen halten zu dürfen[1].

Von den Aeufserlichkeiten der samothrakischen Mysterien erfahren wir noch weniger als von denen der eleusinischen. Dafs auch hier der Einweihung sorgfältige Reinigungen vorhergehn mufsten, versteht sich von selbst. Es wird uns speciell berichtet, dafs der Priester, der die Reinigung der mit Blutschuld Befleckten vollzog, *Κόης* oder *Κοίης* genannt sei, ein Name, der vermuthen läfst, dafs zu der Reinigung Feuer und Räucherungen gebraucht wurden[2]. Auch scheint es, dafs den Einzuweihenden eine Art von Beichte oder Sündenbekenntnifs abgefordert worden sei. Denn es wird erzählt[3], dafs ein Spartaner, welcher eingeweiht zu werden begehrte, von dem Priester aufgefordert sei ihm zu sagen, was er Schlimmstes in seinem Leben begangen habe. „Mufs ich es dir sagen," fragte er dagegen, „oder der Gottheit?" und auf die Antwort „der Gottheit" hiefs er den Priester einstweilen bei Seite gehn; er wolle es der Gott-

---

1) Vgl. Lobeck p. 1109.
2) Hesych. unt. *Κοίης*. Vgl. Lobeck p. 1290.
3) Plutarch. Apophth. Lac. unt. Antalcid. no. 1 u. unt. Lysand. no. 10. Vgl. Incert. no. 65.

heit wohl allein sagen. Ob ihm nun die Einweihung gewährt worden sei, hat der Berichterstatter zu sagen unterlassen. — Wir erfahren ferner, dafs nicht blofs Erwachsene, Männer und Weiber, sondern auch Kinder eingeweiht wurden [1]), und dafs die Eingeweihten eine purpurfarbene Binde erhielten, die sie um den Leib legten, und die als ein Schutzmittel in Gefahren, namentlich zur See, angesehen wurde [2]).

Es gab übrigens Mysterien der Kabiren auch anderswo als auf Samothrake. Zu Amphissa in Lokris wurde eine geheime Feier der sogenannten Anaktenknaben (Ἀνάκτων παίδων) begangen, welche Einige für die Dioskuren, Andere für Kureten, noch Andere, die sich tieferer Einsicht rühmten, für Kabiren erklärten [3]). In Böotien unweit Theben war ein Hain der kabiräischen Demeter und Kore, welchen nur die Eingeweihten betreten durften, und sieben Stadien davon ein Tempel der Kabiren. Die thebanische Sage versetzte die Stiftung dieses Cultus in das höchste Alterthum. Es sollte hier einst ein Stamm sogenannter Kabiräer gewohnt haben: einem Manne dieses Stammes, dem Prometheus, und seinem Sohne Aitnaios hatte Demeter selbst ihren Geheimdienst anvertraut, aber im Epigonenkriege waren die Kabiräer vertrieben und der Dienst eingegangen. Nachher hatte ihn eine Priesterin Pelarge mit ihrem Gatten Isthmiades wiederhergestellt, doch nicht an der alten Stelle. An diese wurde er später von Telondas und andern Ueberresten des Kabiräerstammes zurückversetzt [4]). Nach einem andern Berichte dagegen wurden die Mysterien der Kabiren hier erst von jenem Methapus aus Athen eingesetzt, der auch die eleusinischen Mysterien in dem wiederhergestellten Messenien einrichtete [5]), in denen übrigens, wie die Inschrift von Andania vermuthen läfst, mit dem Cult der Demeter und Kore auch der Cult der Kabiren verbunden war, so dafs auch hier von einer kabiräischen Demeter geredet werden könnte [6]). Einen Cult der Kabiren gab es ferner auf Lemnos, auf Imbros, zu Pergamus und in Makedonien, überall wohl in Form von Mysterien [7]).

---

1) Donat. zu Terent. Phorm. I, 1, 15.
2) Schol. Apoll. Rh. I, 917. 3) Pausan. X, 38, 7.
4) Id. IX, 25, 5 ff. 5) Id. IV, 1, 7.
6) Vgl. Sauppe S. 222 u. 259 f.
7) Nach Iamblich. vit. Pyth. I, 28 liefs Pythagoras sich auch zu Imbros einweihen.

Isismysterien.

Seitdem der Cult der Isis in Griechenland Eingang gefunden hatte, gab es, neben den öffentlichen Feiern ihr zu Ehren, auch Mysterien der Göttin, zu welchen es einer besonderen Einweihung bedurfte. Tempel der Isis werden in ziemlicher Anzahl vom Pausanias aufgeführt[1]): die Zeit der Erbauung giebt er von keinem an, gewifs aber entstanden sie alle erst nach der Gründung des Lagidenreiches und den dadurch vervielfachten näheren Beziehungen zwischen Griechenland und Aegypten. In dem Isistempel zu Phlius durfte das Bild der Göttin von Niemand als nur von den Priestern gesehen werden: zu Tithorea in Phokis wurden ihr jährlich zwei Volksfeste, eines im Frühling, das andere im Herbste gefeiert, der Zutritt in das Innere des Tempels aber wurde nur denen gestattet, welche die Göttin selbst durch eine Traumoffenbarung dazu berufen hatte. Natürlich mufsten sie sich deswegen bei den Priestern melden, und diese hatten zu prüfen, ob die Berufung als eine wirklich von der Göttin herrührende anzuerkennen sei, und die Zulassung erfolgte dann nicht ohne eine förmliche Einweihung, wodurch Einer in die engere Genossenschaft der auserwählten Isisdiener aufgenommen wurde. Denn so grofs auch die Zahl derer sein mochte, die der Göttin durch Gebete und Opfer ihre Verehrung bewiesen, so gab es doch einen geschlossenen Kreis von Solchen, die sich ihr ganz besonders ergeben hatten und in näherer Beziehung zu ihr standen, als die übrige Menge, weswegen sie sich auch *Ἰσιακοί* nannten[2]). Der Aufnahme in diesen engeren Kreis der Religiosen, wie sie bei Apuleius[3]) heifsen, ging zuerst ein Bad

1) In Megara, I, 41, 3. bei Korinth, II, 4, 6. zu Phlius II, 13, 7. bei Trözen ib. 32, 6. zu Methana ib. 34, 1. zu Hermione ib. § 10. zu Böä in Lakonien, III, 22, 13. zu Messene, IV, 32, 6. zu Bura in Achaia, VII, 25, 9. zu Tithorea in Phokis, X, 32, 7. Eine Inschrift aus Orchomenus in Böotien, bei Conze u. Michaelis, Rapporto d'un viaggio ecc. p. 81, nennt einen Priester des Sarapis, der Isis und des Anubis. Ueber die Ausbreitung des Isis- und Sarapisdienstes in Griechenland vgl. Preller in d. Bericht. der Sächs. Ges. d. W. 1854 S. 196. Eine im Hermes V S. 351 mitgetheilte Inschr. aus Ol. CXI, 4 zeigt, dafs schon damals in Athen die ägyptischen Metöken ein *ἱερὸν* der Isis besafsen.

2) Plutarch. de Is. et Os. c. 3.

3) Metamorph. XI, 16, wo *religiosi* und *profani* unterschieden werden. Jene sind die, *qui venerandis penetralibus pridem fuerant initiati.* c. 17. — Aus Ap. ist auch das Folgende.

voran, zu welchem der Weihepriester und eine Anzahl der Eingeweihten den Neophyten begleiteten. Der Priester badete ihn unter Anrufung der Götter, dann ward er zum Tempel zurückgeführt, und der Priester ertheilte ihm hier aus den heiligen Büchern die Verhaltungsregeln für die Vorbereitungstage. Zehn Tage lang mufste er sich aller Fleischnahrung und des Weines enthalten; am Abend des letzten Tages führte ihn der Weihepriester in das innerste Heiligthum, und hier sah und hörte er dann was nur den Eingeweihten zu sehen und zu hören vergönnt war. Deswegen hat auch der Gewährsmann, dem wir diese Angaben verdanken, und der selbst im Tempel der Isis zu Korinth eingeweiht war, uns darüber nur soviel verrathen, als er ohne Frevel sagen zu dürfen glaubte, und uns dabei absichtlich in Ungewifsheit gelassen, wieviel davon wahr sei oder nicht. „Höre“, sagt er, „aber glaube was davon wahr ist. Ich betrat das Gebiet des Todes, überschritt die Schwelle der Proserpina, wurde durch alle Elemente hindurch geführt. Dann zurückgekehrt sah ich um Mitternacht die Sonne im hellsten Glanze, ich sah Götter des Himmels und der Unterwelt gegenwärtig und betete sie in nächster Nähe an. Hiemit habe ich dir gesagt, was du, obwohl du's gehört hast, doch nicht begreifen darfst. Nun will ich dir berichten, was ich ohne Sünde auch den Uneingeweihten bekannt machen darf.“ Dies besteht denn aber auch nur in ziemlich gleichgültigen Aeufserlichkeiten. „Der Morgen war angebrochen, und nach Vollendung heiliger Gebräuche trat ich hervor mit zwölf linnenen Stolen angethan. Dann mufste ich mitten im Tempel auf eine Bühne steigen, die vor dem Bilde der Göttin errichtet war; mich schmückte ein buntgeblümtes Gewand von Byssus, von meiner Schulter bis zu den Fersen wallte ein prächtiger Mantel herab, mit Thierbildern in verschiedenen Farben, indischen Drachen, hyperboreischen Greifen. Dieser Mantel hiefs die olympische Stola. In der rechten Hand trug ich eine brennende Fackel, auf dem Haupte eine Krone von Palmen, deren Blätter gleich Strahlen vorstanden. Dann fiel ein Vorhang und ich wurde der versammelten Menge sichtbar. Darauf folgte ein festliches Mahl, gleichsam zur Geburtsfeier meiner Einweihung, und am dritten Tag wurde mit ähnlicher Festlichkeit und einem frommen Frühmahl das Ganze beschlossen.“ — Was nun aber den eigentlichen Inhalt der Isismysterien betrifft, so ist ohne Zweifel anzunehmen, dafs er im Wesentlichen mit dem, was sich von dem Inhalt der Eleusinien errathen läfst, gleichartig gewesen sei, nur dafs statt der Demeter, der

Persephone und des Iakchos die ägyptischen Götter Isis, Osiris und andere gefeiert wurden, die mehr oder weniger mit jenen identificirt, oder als die wahrhafteren und entsprechenderen Darstellungen ihres Wesens angesehen wurden. Isis namentlich war in den Augen ihrer Verehrer die allerumfassendste, im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt waltende, über Leben und Tod gebietende, das Schicksal der Menschen lenkende, nach Verdienst lohnende und strafende Gottheit: wer sich aber ihrem Dienste besonders geweiht hatte und unter die engere Genossenschaft ihrer Mysten aufgenommen war, der war dafür auch zur Beobachtung bestimmter ascetischer Regeln in Kleidung und Lebensweise verbunden. Die Einweihung, wie sie oben beschrieben ist, konnte offenbar nicht Vielen zu Theil werden: angeblich nur Solchen, welche die Göttin selbst erwählt, und dies durch eine Traumoffenbarung sowohl ihnen als dem Priester verkündigt hatte, sicher aber nur Solchen, die reich genug waren, um die Kosten der Einweihung zu bestreiten. Denn diese waren nicht gering, und der Eingeweihte mufste sie zahlen. Es wurden also nicht, wie bei den Eleusinien, viele Hunderte zugleich, sondern immer nur Einzelne eingeweiht, wie es auch bei den oben besprochenen Privatmysterien der Orpheotelesten der Fall war, nur dafs diese vorzugsweise für die unteren Volksclassen berechnet und also wohlfeiler waren. Aber auch die orphischen Mysterien hatten anfänglich einen edleren und exclusiveren Charakter gehabt, und waren nur allmählich auf die verächtliche Stufe herabgesunken, auf der wir sie kennen gelernt haben: und ebenso gab es neben jenen Isisweihen, die nur wenigen Erwählten zu Theil werden konnten, eine andere Gattung für Jedermann, indem ganz in der Weise der Orpheotelesten und Metragyrten auch Isispriester umherzogen und ihre Reinigungen und Weihungen und was daran hing, Ablafs und Gottessegen, für ein Geringes feil boten. Jene höherem Isismysterien aber, denen sich auch andere ähnliche des Osiris und des Sarapis anschlossen[1]), wurden auch von Gebildeten aus einem gewissen religiösen Bedürfnifs gesucht, welches in den herkömmlichen durch die anthropomorphische Poesie

1) Apulei. XI, 27. 28. — Dafs auch die Mithrasmysterien in Griechenland Eingang gefunden, läfst sich aus der oben S. 401 erwähnten Berufung des Mithrapriesters von Thespiae ersehen. Ueber die Ausbreitung des Mithrasdienstes in andern Theilen des römischen Reiches s. Preller, Röm. Myth. S. 759.

und Kunst allzusehr der tieferen Bedeutung entleerten Culten keine Befriedigung fand, und sich nach sinnvolleren Formen und entsprechenderen Bildern sehnte, unter denen das göttliche Wesen in seiner Einheit und Vielheit vergegenwärtigt würde[1]). Die Mysterien waren der letzte Zufluchtsort der heidnischen Religiosität, in dem sie sich gegen das siegreiche Christenthum zu behaupten suchte.

16. Priester und andere Cultusbeamte.

Bei einer Religion, wie wir die griechische früher charakterisirt haben, wird man kaum erwarten einen eigentlichen abgeschlossenen Priesterstand unter den Griechen zu finden, insofern nämlich damit ein solcher Stand gemeint ist, der sich als bevorzugter Inhaber einer tieferen Kenntnifs von den Göttern und den göttlichen Dingen geltend zu machen weifs, und den speciellen Beruf in Anspruch nimmt, als Vermittler zwischen den Menschen und Göttern zu dienen. Ein solche Vermittlung konnten die Griechen ihren menschenähnlichen und menschenfreundlichen Göttern gegenüber kaum zu bedürfen glauben, und ihre ganze Religion war von Hause aus nicht darnach angethan, sich in bestimmte Schranken einer theologischen Doctrin einschliefsen zu lassen. Was von heiligen Satzungen und Traditionen wirklich Gegenstand einer besondern priesterlichen Wissenschaft war, ward doch immer von der Menge dessen, was als Gemeingut allen gleich erkennbar und erreichbar schien, überwogen, und die Vorstellungen des Volkes von seinen Göttern wurden vorzugsweise durch die Darstellungen seiner Dichter bestimmt, die weder selbst Priester waren, noch unter priesterlicher Auctorität standen. Auch die Wahrsager und Zeichenschauer, welche den Menschen in einzelnen Fällen den Sinn der Götter offenbarten, gehörten nicht dem Priesterstande

1) Es gab übrigens aufser den erwähnten Mysterien noch manche unberühmtere, deren Zahl sich im Lauf der Zeit immer vermehrte. Apuleius de mag. c. 55 rühmt sich: sacrorum pleraque initia in Graecia participavi, und gleich darauf: multiiuga sacra et plurimos ritus et varias cerimonias studio veri et officio erga deos didici. Eine Inschrift aus Lemnos bei Conze S. 96 läfst auf Mysterien des Hermes schliefsen, und Varro, bei Nonius p. 419 Merc., redet von Mystagogen des Zeus zu Olympia, der Minerva zu Athen. In gar keine Mysterien eingeweiht zu sein, galt schon zu Theophrast's Zeit (s. Char. c. 25) als ein Zeichen irreligiöser Gesinnung.

an [1]). Religiöse Reinigungen und Sühnungen brauchten keinesweges gerade von Priestern vollzogen zu werden, sowenig die einfachen der früheren, als die sorgfältigeren der späteren Zeit. Opfer konnte jeder Hausvater am häuslichen Altar verrichten, ohne dabei der Mitwirkung eines Priesters zu bedürfen, und wie der Hausvater für sich und die Seinigen, so opferten in früheren Zeiten die Könige, später die oberen Magistrate für den Staat, ohne dafs sie deswegen den Priestern zugezählt werden dürften. Aristoteles unterscheidet bestimmt zwischen solchen Opfern, die von Magistraten in Folge des vom Staate ihnen übertragenen Amtes verrichtet werden, und den hieratischen, d. h. denen, die den Priestern zu verrichten zukommt [2]).

Wer waren denn nun eigentlich die Priester und welches war ihre Stellung? Sie waren, wie wir sie schon in der homerischen Zeit kennen gelernt haben [3]), Vorsteher eines Heiligthumes, eines Tempels oder eines Temenos, und ihr Beruf bestand darin, des Dienstes der Götter in diesen Heiligthümern warzunehmen. Wer also in einem solchen unter der Obhut von Priestern stehenden Heiligthum eine gottesdienstliche Handlung verrichten wollte, der bedurfte allerdings der Mitwirkung der Priester [4]); bei gottesdienstlichen Acten, die anderswo vorgenommen wurden, war sie nicht erforderlich, wodurch indessen nicht ausgeschlossen ist, dafs man sie nicht dennoch auch bei solchen bisweilen in Anspruch genommen hätte [5]). Von andern mit sacralen Functionen beauftragten Beamten unterscheiden sie sich dadurch dafs, während bei diesen die Verrichtung derselben, z. B. die Darbringung der Opfer an diese oder jene Gottheit, nur eine mit ihrem sonstigen Amte aus gewissen Gründen verbundene Obliegenheit ist, bei ihnen dagegen der Dienst der Gottheit, in deren Heilig-

---

1) Vgl. oben S. 304 ff. 2) Aristot. Polit. VI, 5, 11.
3) S. Th. I S. 39. Vgl. Nägelsbach, Hom. Theol. S. 198 ff.
4) Vgl. Il. VI, 298 ff., wo die troischen Frauen, als sie der Athene einen Peplos darbringen, sich an die Priesterin Theano wenden, die ihnen den Tempel öffnet, den Peplos der Göttin auf den Schofs legt und das Gebet spricht.
5) Vgl. Plat. Cratyl. p. 396 E. — In dem platonischen Musterstaate, Legg. X, 15 p. 909, sollen alle gottesdienstlichen Handlungen nur unter Mitwirkung der Priester und in den Heiligthümern des Staates vorgenommen werden. Es werden also Privatgottesdienste, die nicht unter Leitung der öffentlich anerkannten Priester standen, dergleichen es in der Wirklichkeit überall gab, ausgeschlossen: und der Grund davon liegt in ihrer oft höchst verwerflichen Beschaffenheit. S. Opusc. ac. III p. 428.

thum sie angestellt sind, ihr alleiniges Amt ist, und wenn sie daneben auch andere Aemter bekleiden, was allerdings möglich ist, so haben doch diese mit ihrem Priesterthum, oder ihr Priesterthum mit diesen nichts zu thun, sondern beide sind ganz von einander unabhängig.

Die Entstehung des Priesterthums in der angegebenen Bedeutung ist freilich nicht geschichtlich nachzuweisen; aber es läfst sich nicht bezweifeln, dafs sie mit der Entstehung der Tempel oder ähnlicher den Göttern geweihter Heiligthümer zusammenfalle. Ein solches Heiligthum ward entweder von einem einzelnen Verehrer der Gottheit gestiftet, und dann war es das Natürlichste, dafs auch Er ihm als Priester vorstand und des Dienstes der Gottheit in ihm wartete, oder es wurde von einer Gemeinde gestiftet, und dann setzte diese aus ihrer Mitte einen Priester ein, den sie des Amtes würdig und dazu befähigt erachtete. Oft geschah es auch, dafs ein von einem Einzelnen gestiftetes und also ursprünglich nur zum Privatgottesdienst für ihn und die Seinigen bestimmtes Heiligthum nachher auch bei der Gemeinde ein vorzügliches Ansehn gewann und zum gemeinsamen Heiligthum erhoben wurde, wo denn in der Regel das Priesterthum den alten Inhabern verbleiben mufste, oder dafs ein Privatcult, auch wenn er nicht in einem eigens dafür errichteten Heiligthum, sondern nur an einem häuslichen Altar geübt ward, aus irgend einem Grunde von der Gemeinde angenommen, ein Heiligthum dafür gestiftet, und das Priesterthum in diesem dem früheren Pfleger des Cultus übertragen wurde.

Bevor wir aber in der Betrachtung des Priesterthums weiter gehen, ist es zweckmäfsig noch Einiges von den Beamten zu sagen, welche, ohne eigentlich Priester zu sein, doch gewisse sacrale Functionen gleich den Priestern zu verrichten, Staatsopfer darzubringen, zum Theil selbst die Oberaufsicht über das gesammte Cultuswesen des Staates zu führen, zum Theil aber die Vermögensangelegenheiten des Tempels und die damit verbundenen Geldgeschäfte zu besorgen hatten, die hier und da sehr umfangreich und bedeutend und auch wohl sehr gewinnreich waren. Wir haben schon an einem andern Orte[1]) erwähnt, dafs höchst wahrscheinlich das Münzgeschäft in älterer Zeit zuerst von den Tempeln betrieben sei und erst später die Staaten sich desselben angenommen haben. Es springt in die

1) S. Bd. I S. 445.

Augen, dafs es nicht ohne Gewinn gewesen sein kann, sondern zur Vermehrung des Reichthums der Tempel gedient habe, welchen ohnehin, wenn sie angesehene Cultusstätten waren, aus den Gaben der Gläubigen reichliche Einnahmen zuflossen, die über das Bedürfnifs hinaus reichten und die Ansammlung von Schätzen ermöglichten. Die Götter, mögen wir mit Curtius[1]) sagen, waren die ersten Capitalisten in Griechenland, und wohlversehene Tempelschätze gab es früher als Staatsschätze. Auch das haben wir schon an einer andern Stelle bemerkt[2]), dafs von Staaten und Privaten oft Gelder als Deposita den Tempeln anvertraut wurden, mit welchen sie denn auch Geschäfte nach Trapezitenart machen konnten, weshalb man solche Tempel wohl mit Bankanstalten verglichen hat[3]). Als beim Beginn des peloponnesischen Krieges die Bundesgenossen der Spartaner sich über die erforderlichen Mittel beriethen, so verwiesen die Korinther auf die Schätze zu Delphi und zu Olympia, aus denen man das nöthige Geld anleihen könne[4]). Auch die Athener machten öfters Anleihen aus den Schätzen ihrer Tempel; und es versteht sich, dafs solche Anleihen auch verzinst werden mufsten[5]). In Athen finden wir Schatzmeister (ταμίας) der heiligen Gelder. Solche Beamte wird es auch anderswo gegeben haben, wenn sie auch verschiedene Titel führten, die dann mehr oder weniger an die Heiligkeit des Geldes erinnern mochten, welches die Kleriker jederzeit wohl zu schätzen gewufst haben.

Unter den Beamten, die, ohne Priester zu sein, doch zum Cultus und zur Priesterschaft in näherer Beziehung standen, erwähnen wir zunächst die Könige, welchen Titel, nach Abschaffung der königlichen Regierungsform, in vielen Staaten diejenigen Magistrate führten, denen der gottesdienstliche Theil der Amtsgewalt der alten Könige übertragen war. Von diesen unterscheiden sie sich dadurch, dafs sie aller sonstigen Attribute des Königthums entbehren, von den Priestern im engeren Sinne aber dadurch, dafs sie nicht, wie diese, nur den Dienst einer bestimmten Gottheit in deren Heiligthum zu besorgen, sondern die Staatsopfer bald dieser bald jener Gottheit zu verrichten und überhaupt den Staatscult zu beaufsichtigen haben, weswegen ihnen denn namentlich auch eine Jurisdiction in allen

---

1) Monatsb. d. Ak. d. W. 1869 S. 466. 2) Bd. I S. 309.
3) Curt. gr. G. I³ S. 471. 4) Thucyd. I, 121.
5) Bd. I S. 481. Böckh, Staatsh. I S. 581 f.

auf das Cultwesen bezüglichen Rechtsfällen zusteht. Könige dieser Art kommen an vielen Orten und bis in die spätesten Zeiten vor; es scheint aber der Titel hier und da auch solchen Cultbeamten beigelegt zu sein, deren ganze Function sich auf Darbringung eines bestimmten einzelnen Staatsopfers beschränkte[1]). Das Amt ward theils von den Nachkommen der alten Königsgeschlechter nach der Erbfolge bekleide, theils durch Wahl oder Loos besetzt, wie in Athen. Dafs auch hier die Wahl auf ein oder das andere bevorrechtete Geschlecht beschränkt gewesen sei, ist eine grundlose Vermuthung[2]) : es versteht sich aber von selbst, dafs Keiner das Amt bekleiden konnte, der nicht den dazu erforderlichen Bedingungen entsprach. Zu diesen dürfen wir, aufser den allgemein zu allen Magistraturen und priesterlichen Aemtern nothwendigen, auch noch besonders diese zählen, dafs der König in die eleusinischen Mysterien eingeweiht sein mufste, weil er sonst nicht fähig gewesen sein würde die Feier derselben, wie es ihm oblag, zu besorgen und in Rechtsfällen, die sich auf Mysterienangelegenheiten bezogen, die Jurisdiction zu üben. Von den öffentlichen Festen hatte er namentlich die Lenäen und die Anthesterien zu besorgen, ferner die gymnischen Agonen und die Bestellung der Gymnasiarchen und der Arrhephoren, und endlich einer Anzahl altherkömmlicher Opfer, über die wir nicht näher unterrichtet sind[3]). Seiner Gattin, der *Βασίλισσα* oder *Βασίλιννα*, lagen ebenfalls gewisse hochheilige geheime Functionen am Anthesterienfeste ob, und da hierzu aufser echtbürgerlicher Abstammung auch ein unbescholtener Lebenswandel erfordert wurde, so folgt, dafs Niemand, dessen Gattin diesen Bedingungen nicht entsprach, das Amt bekleiden konnte. — Auch die beiden nächsten Amtsgenossen des Basileus, der erste Archon und der Polemarch, hatten bestimmte sacrale Functionen, und zwar jener die Besorgung der grofsen Dionysien und Thargelien, wobei ihn einige Epimeleten unterstützten, dieser aber die Staatsopfer der Artemis Agrotera und des Enyalios, die Todtenopfer des Harmodios und die Jahresfeiern zu Ehren der im Kriege Gefallenen zu besorgen. — Dafs die Prytanen in den Staaten, wo sie als oberste Magi-

---

1) So nach Strabo VIII p. 384 zu Priene, wo ein junger Mann zum Basileus für die Feier des Panionien ernannt wurde.

2) Von Kreuser, der Hellenen Priesterstaat S. 114.

3) Pollux VIII, 90. Zonar. Lex. p. 841, 3. Schol. Aristoph. Ach. v. 1224.

strate an die Stelle der früheren Könige getreten waren, auch die sacralen Functionen des Königthums überkommen hatten, versteht sich von selbst und wird auch ausdrücklich bezeugt [1]). Aber auch da, wo die Prytanen nicht oberste Magistrate, sondern ein Rathscollegium oder ein engerer Ausschufs des Rathes waren, wie zu Athen, hatten sie gewisse Staatsopfer zu verrichten [2]). Und da in jedem Staate ein Prytaneum zu sein pflegte, welches als den gemeinsamen heiligen Heerd des Staates einen Altar der Hestia enthielt, so ist nicht zu bezweifeln, dafs auch die hier darzubringenden Opfer nicht von Priestern, sondern von andern Beamten verrichtet wurden, mochten sie nun Prytanen oder anders heifsen. — Auf sacrale Functionen deuten auch die Titel Hieromnemon, Theoros, Stephanephoros, welche in mehreren Staaten die obersten Magistrate führten [3]); aber über die einzelnen fehlt es uns zu sehr an Nachrichten, als dafs wir entscheiden könnten, welche von ihnen diese Functionen nur als Attribute ihrer anderweitigen amtlichen Stellung auszuüben hatten, und welche wirklich auch Priester im eigentlichen Sinne waren. Wie in Sparta die Könige neben ihrem königlichen Amte zugleich auch noch ein Paar eigentliche Priesterthümer verwalteten, nämlich der eine das des Zeus Uranios, der andere das des Zeus Lakedämon, so mochte auch in andern Staaten die oberste Magistratur mit dem Priesterthum dieses oder jenes Gottes verbunden sein, der als besonderer Schutzpatron des Staates galt. Der Hieromnemon zu Megara z. B. war auch Priester des Poseidon [4]), und der Stephanephoros zu Tarsus war Priester des Herakles, hatte aber zugleich eine bedeutende anderweitige Amtsgewalt, wie daraus erhellt, dafs einmal ein Stephanephoros sie benutzen konnte um sich die Tyrannis zu verschaffen. [5]).

Auch bei andern auf sacrale Functionen deutenden Titeln ist es nicht immer mit Sicherheit zu erkennen, ob die, welche sie führen, wirklich Priester oder ob sie andere Beamte neben oder unter den Priestern seien zur Besorgung gewisser auf den Cultus bezüglicher Geschäfte und Verrichtungen. Zu Agrigent, zu Segesta, auf Melite wurden die öffentlichen Urkunden nach

1) Aristot. Polit. VI, 5, 11. 2) Vgl. Th. I S. 402.
3) S. Th. I S. 155 f. Bei dem Stephanephoros mögen wir uns auch an den Th. I S. 445 erwähnten Münzheros erinnern.
4) Plutarch. Sympos. VIII, 8, 4.
5) Athenae. V, 54 p. 215.

den Hierothyten datirt[1]): diese waren also die Eponymen des Jahres und müssen demnach für hohe Beamte, vielleicht für Priester gehalten werden; anderswo finden wir ein Collegium von Hierothyten mit einem Archierothytes an der Spitze; ihr Amtshaus heifst Hierothysion oder Hierothyteion, wo sie auf Staatskosten speisten, und verdienten Männern wird als Belohnung oder Ehrenbezeugung die Speisung im Hierothyteion, wie zu Athen im Prytaneum, zuerkannt[2]); anderswo endlich erscheinen uns Hierothyten als den Priestern beigeordnete Gehülfen, wie z. B. in Messene dem Priester des Kresphontes zwei Hierothyten zur Seite standen[3]), und zu Phigalia die Priesterin der Demeter von drei Hierothyten unterstützt wurde, von denen Einer, der jüngste, ihr bei den Darbringungen der ordnungsmäfsigen aus Früchten und Wolle sammt einer Oelspende bestehenden Opfer zur Hand ging[4]). Ebenso unbestimmt ist der Titel Hierapolos, der bald einen Priester, bald einen von dem Priester verschiedenen Beamten bezeichnet, der mit der Verwaltung des Tempelvermögens beauftragt ist[5]). Bei kleinen und armen Tempeln mochte die ganze Besorgung des Cultes mit allem was dazu gehört, also auch die Aufsicht auf die Gebäude und Geräthe, die Verwaltung der Gelder und Aehnliches den Priestern allein überlassen werden[6]); aber bei grofsen und reichen Heiligthümern, den Stätten eines eifrig betriebenen Cultus, ausgestattet mit bedeutenden Besitzungen und vielen Einkünften, bedurfte es noch anderer Beamten neben den Priestern. Alte Denkmäler, besonders Inschriften, lehren uns von mehreren solcher Beamten wenigstens die Benennungen kennen, wenn sie uns auch sonst wenig über sie aufklären. So finden wir Hierarchen, die als eine Art von Tempelprovisoren erscheinen und über die Tempelgebäude, Anathemen und Gelder die Aufsicht führen[7]); ferner Hierophylakes, die u. a. für die Bauten zu sorgen haben[8]), und Hieronomen, von denen frei-

---

1) Vgl. Corp. Inscr. no. 5491. 5546. 5752.
2) S. Vischer, epigraph. u. archäolog. Beitr. S. 18.
3) Corp. Inscr. no. 1297. 4) Pausan. VIII, 42, 12.
5) Rofs, Inscr. no. 94 u. 169. Vgl. Keil in d. N. Jahrb. f. Phil. u. Paed. Bd. XL p. 287. Ussing, Inscr. p. 48.
6) Aristot. Polit. VI, 5, 11.
7) C. I. no. 1570. In der von Rangabé Ant. hell. II no. 454 herausg. Inschr. ist aber *ἱεράρχων* nur falsche Lesung für *ἱππάρχων*. S. Hermes I S. 445.
8) C. I. 5545. Rofs, Inscr. III p. 27.

lich nichts weiter zu erkennen ist, als dafs sie keine Priester waren, aber mit den Priestern gemeinschaftlich gewisse Opfer und Cärimonien zu besorgen hatten[1]). Auch die Hieropöen waren nicht blofs mit der Besorgung von Opfern, worauf der Name deutet, und etwa der damit verbundenen Opferschmäuse, sondern auch mit der Verwaltung der ökonomischen Angelegenheiten des Tempels und der Aufsicht über die Gelder und Kostbarkeiten beauftragt[2]). Doch darf man nicht bei allen, die denselben Titel führen, auch die gleichen Functionen annehmen. In Athen z. B. gab es Hieropöen bei einzelnen Tempeln, die von den Priestern verschieden waren, und von denen das Obengesagte gilt[3]). Aber es gab auch ein Collegium von zehn Hieropöen, die jährlich durchs Loos ernannt wurden, um theils die aufserordentlichen, etwa durch Orakelsprüche anbefohlenen Opfer, theils die pentaëterischen Festopfer zu besorgen, wozu ihnen das Geld aus der Staatscasse gezahlt ward[4]); ferner drei oder auch zehn Hieropöen der Semnen d. h. der Eumeniden, welche vom Areopag, wahrscheinlich auch wohl jährlich, bestellt wurden, um im Namen des Staates jenen Göttinnen zu opfern oder wenigstens die Vorweihe des Opfers zu verrichten[5]), welches dann von den Priestern, die aus dem Geschlechte der Hesychiden waren, vollzogen wurde[6]). Anderswo werden Monatsbeamte (Ἐπιμήνιοι) genannt als eine Art von Hieropöen, die also wohl für jeden Monat bestellt wurden um gewisse Staatsopfer zu besorgen[7]).

Zu den Beamten, welche, ohne selbst Priester zu sein, doch als Gehülfen oder Untergebene der Priester im Dienste bestimmter Gottheiten und Heiligthümer standen, gehören zu-

---

1) C. I. 3595. 3597.

2) Ib. no. 2266 v. 16. 17. u. 2953 b. Vgl. Athenae. IV, 14 p. 137. — Zu Phigalia in Arkadien wird ein σίταρχος erwähnt, der bei gewissen festlichen Mahlzeiten einen Theil der Beköstigung zu besorgen hatte. Anderswo kommen πανηγυριάρχαι, εὐποσιάρχαι, συμποσιάρχαι vor. S. Keil im Philol. XVI S. 25 not. 18.

3) Ib. no. 76, 19.

4) Phot. u. d. W. Etym. M. p. 469. Lex. Seguer. p. 265. Vgl. Böckh Staatsh. II S. 9.

5) Böckh Staatsh. I S. 302. Das von ihrer Ernennung durch den Areopag gesagte beruht freilich nur auf der zweifelhaften Auctorität des Ulpian zu Demosth. g. Mid. p. 552, 6. § 115. Die Zahl Zehn bezeugt das Etym. M. p. 469, 14 aus Dinarch.

6) Vgl. Schol. Soph. Oed. Col. v. 489.

7) Hesych. u. d. W.

nächst die Neokoren oder Zakoren, deren es bei gröfseren Tempeln mehrere gab, mit Einem an der Spitze, der diesen Titel vorzugsweise führte, und dem die übrigen als *ὑποζάκοροι* untergeordnet waren[1]). Der Name bezeichnet sie als Beamte, die die Reinigung und festliche Ausschmückung der Tempel zu besorgen haben: da hierzu auch die Ausstellung von allerlei Kostbarkeiten und Heiligthümern gehörte, so hatten sie auch diese wohl in Verwahrung[2]). Sie erscheinen überhaupt als die vornehmsten Tempelbeamten neben den Priestern, und in Asien, namentlich in der späteren Zeit, war die Würde eines Neokoros dieses oder jenes angesehenen Tempels eine Auszeichnung, durch welche sich auch die vornehmsten Männer geehrt fühlten, ja unter den Kaisern nannten ganze Städte, in welchen Tempel der Kaiser waren, sich deswegen Neokoren derselben[3]). In kleineren Tempeln dagegen gab es keine Neokoren, sondern die Geschäfte derselben wurden von den Priestern mit besorgt, woher es denn zu erklären, dafs bisweilen auch die Priester selbst Neokoren genannt werden.

Gehülfen und Unterbeamte der Priester waren auch die hier und da vorkommenden Parasiten, die durch diesen Namen als Tischgenossen der Priester, also als solche bezeichnet werden, welche gleich diesen aus den Mitteln des Tempels ihren Unterhalt beziehen. Ihr Amt bestand namentlich in der Einsammlung der Getraidelieferungen, welche dem Tempel entweder von den Pächtern seiner Ländereien oder sonst woher zukamen, aufserdem aber hatten sie ohne Zweifel noch manche andere Verrichtungen, die sich im Einzelnen nicht angeben lassen[4]). In Attika waren, soviel sich erkennen läfst, Parasiten nur bei einigen, nicht in der Hauptstadt, sondern in den Demen befindlichen Tempeln angestellt. Wir hören von Parasiten zu Acharnä, wo sie zum Tempel des Apollon gehörten und hier gewisse Opfer, natürlich mit den Priestern, zu verrichten hatten, besonders aber von Parasiten zu Diomeia, die zum Dienste des Herakles in dem Tempel des Kynosarges aus den halbbürtigen Bürgern oder deren Söhnen erwählt wurden, und monat-

---

1) Vgl. Herodot. VI, 134.

2) So ist Eurip. Ion v. 54. 55 zu erklären.

3) Vgl. Krause in Pauly's Real-Encykl. V S. 534. Preller, Röm. Mythologie S. 795.

4) Pollux VI, 35. Athenae. VI, 27 p. 235. Meier in d. Hall. Encykl. d. Wiss. und K. III, 11 S. 418 ff.

liche Opfer mit den Priestern darbrachten. Wenn, wie es bei mehreren Festen der Fall war, auch ein Festschmaus stattfand, so gehörte auch dessen Ausrichtung zum Amte der Parasiten. Gewählt wurden sie von den Demen, welchen die Tempel angehörten: weil aber das Amt mit manchen Beschwerden verbunden war, so suchte man sich ihm möglichst zu entziehen, weswegen auch wohl gesetzliche Zwangsmafsregeln angewandt wurden, um zur Uebernahme zu nöthigen, dagegen aber auch Niemand zu wiederholentlicher Uebernahme verpflichtet war[1]).

Zu den gottesdienstlichen Aemtern gehört auch das der Herolde (κήρυκες od. ἱεροκήρυκες), die bei Festen den Gottesfrieden anzusagen, bei den heiligen Handlungen die Andachtsstille zu gebieten, auch wohl der versammelten Gemeinde die Gebetsformeln vorzusprechen hatten. Aufserdem aber leisteten sie in früheren Zeiten oder bei solchen Tempeln, bei denen kein zahlreiches Cultpersonal angestellt war, noch mehrere andere Dienste[2]), wie bei der Schlachtung, Enthäutung und Zerlegung der Opferthiere, dem Anlegen des Opferfeuers und ähnliche, wozu es bei gröfseren Tempeln besondere Ministranten gab. So wissen wir, dafs zu Athen am Feste der Buphonien oder Diipolien der Opferdienst am Altar des Zeus Polieus an mehrere Personen aus gewissen altherkömmlich dazu berufenen Geschlechtern vertheilt war: Einer oder Einige trieben den Stier zum Altar, ein Anderer schlug ihn nieder, noch Andere schlachteten und zerlegten ihn. Zu den Ministranten gehören ferner die öfters erwähnten Weinschenken des Tempels, unter denen wir auch wohl einen Oberschenken (ἀρχιοινοχόος) finden, die Weihrauchanzünder (ἐπιθυμιάτορες), die Träger der Heiligthümer (ἱεροφόροι) besonders bei Processionen, wozu denn auch die Liknophoren, Kanephoren, Kernophoren, Trapezophoren, Träger von Wannen, Körben, Opferschüsseln und Opfertischen zu rechnen sind. Auch die Pyrphoren, wie diejenigen, die bei den Heeren der Spartaner das heilige Feuer trugen, sind nicht für Priester im eigentlichen Sinne zu halten, sondern gehören zur Classe der Ministranten. Dann Hymnensänger und

---

1) Darauf möchte ich das von Plutarch, Solon c. 24, angeführte aber freilich nicht recht verstandene Gesetz Solons beziehen. Doch vergl. R. Schöll im Hermes VI S. 24. — Aus dem Komiker Diodor bei Athenae. VI, 36 v. 30 erhellt, dafs man zu dem Amte nur Leute von Vermögen und gutem Wandel zu ernennen pflegte.

2) Athenae. XIV, 79 p. 660.

Sängerinnen, Flötenbläser, Trompeter und sonstige Musiker, und manche andere unter dieser oder jener zum Theil gar nicht sicher zu deutenden Benennung[1]. Manche Ministranten waren aber nicht als ständige Diener bei einem bestimmten Tempel angestellt, sondern wurden zu ihren Functionen nur auf gewisse Zeit aus der Gemeinde erwählt, wie z. B. die im folgenden Capitel zu besprechenden Arrhephoren zum Dienst der Athene Polias in Athen, die Praxiergiden, die Plyntriden oder Lutriden und ähnliche. Anderswo nahm man diese oder jene Art von Ministranten aus der Classe der Hierodulen oder der Hörigen des Gottes, wie zu Olympia der Xyleus oder Holzschaffner für die Opfer ein Tempelknecht des Zeus war[2]. Bei Euripides erscheint Ion als ein Hierodule des Tempels, in dem er als Neokoros dient, und dafs überhaupt die Neokoren öfters aus den Hierodulen genommen wurden, wird ausdrücklich bezeugt[3]. Auch selbst die Handwerker, die für den Tempel arbeiteten, scheinen hier und da Hierodulen gewesen zu sein[4], und die Familien und Zünfte der Baukünstler und bildenden Künstler, die ja vorzugsweise im Dienste der Religion arbeiteten, standen gewifs auch in einer näheren Beziehung zu den Tempeln und Priesterschaften, obgleich sie keinesweges eigentliche Tempeldiener, noch weniger aber „priesterliche Personen" zu nennen sein dürften.

Priester im eigentlichen Sinn und im Unterschiede von allen andern Cultbeamten dürfen nur diejenigen heifsen, welche die Pflicht und das Recht haben, in dem Heiligthum der Gottheit, welcher sie dienen, theils selbst die derselben gebührenden Opfer und sonstige heilige Handlungen zu bestimmten Zeiten und in bestimmter Form zu verrichten, theils, wenn Andere in dem Heiligthum der Gottheit Opfer darbringen, dabei mitzuwir-

1) Vgl. die Sammlung bei Hermann, gottesdienstl. Alterth. § 36. Aus den jüngst aufgefundenen Inschriften der Ehrensitze im Theater zu Athen aus d. römischen Kaiserzeit mögen hier noch erwähnt werden ein *φαιδυντὴς* (sic) *Διὸς 'Ολυμπίου ἐν ἄστει*, *φαιδυντὴς Διὸς ἐκ Πείσης*, ein *φαιδυντὴς τοῖν θεοῖν* (Philistor. II p. 238); ferner aus Harpocrat. (unt. *τραπεζοφόρος*) die *Κοσμώ* der Athene, welche mit der Trapezophoros die Priesterin der Göttin in mancherlei Verrichtungen zu unterstützen hatte.

2) Pausan. V, 13, 3.

3) Jul. Firmic. astron. 8, 21.

4) Z. B. die *ἱεροὶ τεχνῖται* in einer Inschrift von Pergamus C. I. no. 3545.

ken, indem sie die erforderliche Anleitung über das von dem Darbringenden zu beobachtende Verfahren geben, die Schlachtung des Opferthiers vollziehen, die Opferstücke auswählen und auf den Altar legen, die Gebete dazu sprechen, kurz als eine Art von Mittelsperson zwischen dem Opfernden und der Gottheit des Heiligthumes thätig sind, für welche Thätigkeit ihnen denn auch gewisse Emolumente zukommen, theils in einem Antheil an den Opfern, theils in andern ihnen zu entrichtenden Gebühren bestehend. Der Name ἱερεύς bezeichnet den Priester freilich nur als den Vollzieher von Opfern und andern heiligen Handlungen im Dienste der Götter, und es kann deswegen nicht befremden, wenn wir ihn sehr oft auch im weiteren Sinne von allerlei Personen gebraucht finden, die für dergleichen entweder amtlich angestellt sind, oder auch sich selbst solchen Beruf erwählt haben, wie z. B. die Ninus, die den gar nicht in den Staatscult aufgenommenen Sabazien vorstand, doch ἱέρεια genannt wird[1]), und auch die bettelnd umherziehenden Metragyrten als Priester der Göttin angesehen wurden[2]). Und ebensowenig ist es befremdlich, wenn auch solche Verrichtungen, die, wenn gleich gottesdienstlich, doch nur als Hülfsleistungen und Nebenpartien der eigentlichen Haupthandlung erscheinen, ἱερωσύναι genannt werden[3]). Priester im eigentlichen Sinne aber glauben wir nur diejenigen nennen zu dürfen, auf welche die obige Definition pafst, bei denen denn aber freilich im Einzelnen wieder sehr viele Modificationen vorkommen können, dergleichen wir bald zu bemerken Gelegenheit haben werden. Von priesterlichen Titeln bemerken wir aufser den schon früher erwähnten, wie Stephanephoros, Hieromnemon, Hierapolos, jetzt noch folgende. Der Priester des Ismenischen

---

1) S. Opusc. acad. III p. 430.

2) Apulei. Met. IX, 1 u. 8. Vgl. Luc. d. dea Syr. c. 42.

3) Wie z. B. bei Harpocration u. Τραπεζοφ. die Verrichtungen der Kosmo und der Trapezophoros. Auch der bei Herodot. VI, 81 erwähnte ἱερεύς im Heraion bei Argos ist wohl nur ein Neokorus, da uns bekannt ist, dafs die Göttin eine Priesterin hatte. Die Eleusinischen κήρυκες sind sicherlich auch nur im weitern Sinne ἱερεῖς, unter welchen sie bei Aeschines in Ctesiph. § 18 mitbegriffen werden. Bei Euripides, Hec. v. 222, heifst sogar Neoptolemus ἱερεύς, weil er das Opfer der Polyxena vollzieht, und Iph. T. v. 360 Agamemnon wegen des Opfers der Iphigenia; und wenn Thanatos, Alc. v. 25, ἱερεὺς θανόντων heifst, so ist damit offenbar nichts anders gesagt, als dafs er die Menschen gleichsam als Opfer tödte. Endlich die Athener sammt und sonders werden ἱερεῖς τῶν Θεσμοφόρων genannt bei Appian. Civ. II, 70 extr.

Apollon zu Theben hiefs Daphnephoros, von dem Lorbeerkranz den er als Amtsschmuck trug[1]), die Priesterin der Aphrodite zu Sikyon ward Lutrophoros genannt, von einer speciellen Function ihres Amtes[2]), und ebenso hiefs die Priesterin der Athene zu Soloi in Cilicien ὑπεκκαύστρια wegen gewisser liturgischer Verrichtungen[3]). Ein Priester der Aphrodite auf Kypros hiefs Ἀγήτωρ, weil er bei festlichen Processionen den darzubringenden Opfern voranging[4]). Die Priesterinnen der Persephone scheinen an manchen Orten Thysiades genannt zu sein, die Priesterinnen der Eumeniden den Titel λήτειραι geführt zu haben, vielleicht wegen der λήιτα, Opfer zum Wohl des Volkes, die sie darzubringen hatten[5]). Ein nicht ungewöhnlicher Name ist Melissa, namentlich für Priesterinnen der Demeter, nach der Meinung alter Erklärer weil man sie wegen der Reinheit der Bienen nach diesen genannt, nach Andern von μέλεσθαι, als Besorgerinnen des Gottesdienstes[6]). Auch κληδοῦχοι werden die Priester öfters genannt, als Inhaber der Schlüssel zu den Heiligthümern[7]). Der Name Essenes, welchen zu Ephesus einige dem Priester der Artemis zugesellte Cultbeamte führten, ist ungriechisch, wie der Titel des Priesters, welcher Megabyzos hiefs. Der Zeuspriester zu Syrakusä, dessen Amt ein hochangesehenes war und nach dem auch die Jahre gezählt wurden, hiefs statt ἱερεύς vielmehr ἀμφίπολος des Zeus[8]), und mit demselben Namen ἀμφίπολος, der freilich für jeden Priester passend war, scheint auch der des Apollon zu Argos genannt zu sein[9]). Zu Sparta wurden die Priesterinnen der Leukippiden, d. h. der Phöbe und Hilaira, der Gattinnen der Dioskuren, selbst auch Leukippides genannt[10]), und zu Argos waren die Heresides, wenn nicht Priesterinnen, doch Diene-

---

1) Pausan. IX, 10, 4.
2) Id. II, 10, 4. 3) Plutarch. Qu. gr. no. 3.
4) Hesych. u. d. W.
5) Hesych. unt. λήτειρα und θυσιάδες. Vgl. Callimach. ap. schol. Soph. Oed. Col. v. 489.
6) Schol. Pind. IV, 104. Vgl. Wernsdorf. ad Himer. p. 563. Eckermann, Melamp. p. 148. Fritzsche ad Aristoph. Ran. p. 383. — Nach Bergk, Jahrb. f. Philol. LXXXI S. 383 soll der Name ursprünglich nur begeisterte, von Honigwein trunkene Priesterinnen bedeutet haben. Lobeck Agl. p. 817 denkt an μελίσσω, μειλίσσω: also Sühnerinnen oder Fürbitterinnen.
7) Spanhem. ad Callimach. h. in Cer. v. 45.
8) Diodor. XVI, 70. 9) Plutarch. qu. gr. no. 24.
10) Pausan. III, 16, 1.

rinnen im Cult der Hera, vielleicht nach dem Namen der Göttin benannt[1]), und in Athen Butes und Buzyges die Priester der Heroen dieses Namens.

Die Besetzung der Priesterthümer, und so auch anderer gottesdienstlicher Aemter, erfolgte theils nach Erbrecht innerhalb bestimmter Geschlechter, theils durch Wahl oder eine aus Wahl und Loosung gemischte Ernennungsart: es kam aber auch vor, dafs Priesterthümer durch Kauf erworben wurden. Die Ursachen der Erblichkeit des Priesterthums sind schon oben angedeutet. Entweder nämlich war das Heiligthum einer Gottheit von einem Einzelnen gestiftet, nachher aber dem Staate überlassen worden unter der Bedingung, dafs das Priesterthum darin dem Stifter und seinen Nachkommen erblich verbliebe[2]), oder es war der Privatcult eines Hauses oder Geschlechtes zum Staatsculte erhoben worden, wo es denn natürlich war, dafs das Priesterthum den ursprünglichen Inhabern des Cultus als den vorzugsweise dazu Berufenen belassen wurde. Aber auch wenn ein Cultus gleich Anfangs als Staatscultus eingesetzt und das Priesterthum demjenigen übertragen war, den man für den würdigsten und geeignetsten dazu hielt, mochte man es auch seinen Nachkommen lassen, in der Meinung, dafs so die gebührende unveränderte Beobachtung der Cultgebräuche, wie die Gottheit sie verlangte, am sichersten bewahrt werden würde. So gab es denn in allen griechischen Staaten mehr oder weniger zahlreiche Geschlechter, die aus einem oder dem andern Grunde im erblichen Besitze dieses oder jenes Priesterthums oder Cultamtes waren, wie wir in Attika schon der Eumolpiden und Keryken, der Lykomiden und Phytaliden, der Phylliden, Krokoniden und Hesychiden gedacht haben, die Eteobutaden als Besitzer des Priesterthumes der Athene Polias und des Poseidon-Erechtheus kennen, und aufser diesen noch manche andere anführen könnten, wenn es darauf ankäme Namen zu häufen. Dafs uns

---

1) Etym. M. p. 436, 49. Doch s. Lobeck. Agl. p. 817.

2) Vgl. die Erzählung bei Herod. III, 142, wo freilich die Forderung nicht zugestanden wird. Aber VII, 153 lesen wir, wie Telines in Gela einen bisher ihm und seinem Hause eigenthümlichen Privatcult an den Staat überlassen, dabei aber die Hierophantie sich und seinen Nachkommen ausbedungen habe. — Ein analoger Fall kommt in einer Inschrift aus Gythium in Lakonien vor, bei Lebas, Revue archéol. II p. 207. Ein verfallener Tempel des Apollon war von einem gew. Philemon aus eigenen Mitteln wiederhergestellt, und deswegen wird das Priesterthum darin ihm und seinen Nachkommen durch Volksbeschlufs erblich übergeben.

aufserhalb Attika's nicht ebensoviele namentlich bekannt sind, ist nicht zu verwundern: dafs es ihrer aber überall gegeben habe, ist nichts desto weniger gewifs[1]). — Umwandelung eines erblichen Priesterthums in ein Wahlpriesterthum war, wenn auch nicht unerhört, doch gewifs selten: wir kennen nur Ein Beispiel der Art aus dem böotischen Orchomenos, wo wegen einer Versündigung, deren sich ein Priester schuldig gemacht, das Amt dem Geschlechte, dem es früher erblich angehört hatte, entzogen wurde[2]). Dagegen geschah es wohl, dafs man, wenn ein priesterliches Geschlecht ausstarb, das Priesterthum, an dessen Erblichkeit man einmal gewöhnt war, einem andern Geschlechte zur erblichen Besetzung übertrug[3]). — Wer aus dem berechtigten Geschlechte jedesmal in das erledigte Priesteramt einzutreten hätte, darüber waren die Bestimmungen verschieden[4]). Bisweilen folgte dem Vater der Sohn, und wenn kein zur Nachfolge befähigter Sohn vorhanden war, der nächste Agnat, oder, wenn mehrere gleich nahe da waren, der ältere vor dem jüngeren[5]). Bisweilen ward unter sämmtlichen Geschlechtsgenossen Einer ausgewählt, und zwar entweder von den Geschlechtsgenossen selbst, oder von der Staatsgewalt. Bisweilen endlich ward nicht gewählt, sondern geloost. Wahrscheinlich war dies das älteste und das gewöhnlichste Verfahren: man glaubte, dafs die Gottheit selbst das Loos auf denjenigen lenken werde, der ihr am wohlgefälligsten sei. Es kam aber auch wohl vor, dafs der, den das Loos getroffen, zu Gunsten eines andern Geschlechtsgenossen, z. B. ein Bruder zu Gunsten des andern, auf das Amt verzichtete[6]). War die Berechtigung streitig, so fand darüber eine processualische Verhandlung vor der

---

1) Z. B. in Halikarnafs ein erbliches Priesterthum des Poseidon, Corp. Inscr. no. 2655. auf Thera das Priesterthum des karneischen Apollon im Geschlechte der Aegiden. ib. 2467. in Messene das Priesterthum der grofsen Göttinnen. Pausan. IV, 14, 1. 15, 7. 27, 5. u. a. m.

2) Plutarch. qu. gr. no. 38.

3) Wie z. B. die Daduchie an das Geschlecht der Lykomiden übertragen wurde. War auch das Amt kein Priesterthum im eigentlichen Sinne, so war es doch ein heiliges dem Priesterthum nah verwandtes.

4) Vgl. Böckh im Proöm. zum Lectionsverz. v. Sommer 1830, abgedruckt im Philolog. Mus. II p. 452 ff.

5) Nach Diog. L. IX, 6 trat Heraklit das ihm zukommende Priesterthum, die *Βασίλεια*, seinem Bruder ab.

6) Ps. Plutarch. vitt. X oratt. p. 843. E. F. wenn das *λαχών*, dessen der Autor sich bedient, im strengen Sinn zu nehmen ist.

competenten Behörde statt. In Athen gehörten dergleichen Fälle zur Jurisdiction des Basileus.

Besetzung des Priesterthums durch Wahl erwähnt schon Homer, wenn auch nicht bei den Griechen, so doch in Troia: Theano, die Priesterin der Athene, ist von den Troern in das Amt eingesetzt worden[1]), wobei es denn freilich unbestimmt bleibt, von wem die Einsetzung eigentlich ausgegangen und ob dabei ganz freie oder auf ein bestimmtes Geschlecht beschränkte Wahl stattgefunden. Bei den Griechen ist Volkswahl aus der Gesammtheit der Bürgerschaft jedenfalls nur in den demokratischen Staaten anzunehmen, und auch hier wohl nur für Priesterthümer neuerer Stiftung und für solche, die nicht auf Lebenslang, sondern auf ein oder einige Jahre vergeben wurden. Oefters wurde auch Wahl und Loos verbunden, d. h. es wurde eine Anzahl von Candidaten ausgewählt, und unter diesen dann Einer ausgeloost[2]). — Verkauf des Priesteramtes mufs, nach einer Aeufserung des Dionysius von Halikarnafs[3]), zur Zeit dieses Schriftstellers nicht ungewöhnlich gewesen sein: bestimmte Beispiele davon finden wir nicht, aufser einem gerade auch aus der Vaterstadt des Dionysius herrührenden. Eine halikarnassische Inschrift[4]) aus unbestimmter Zeit, doch gewifs nicht jünger als Dionysius, handelt von der Stiftung eines Tempels und Cultus der sog. pergäischen Artemis, d. h. einer mit der Artemis identificirten Gottheit, deren Cult von Perga in Pamphylien aus sich in Kleinasien weit ausbreitete[5]), und damit auch in Halikarnafs Eingang fand. Das Priesterthum wird einer Käuferin überlassen, wir erfahren nicht, für welche Summe. Der Käuferin wird es freigestellt, den Tempel zu erbauen wo es ihr gefällt. Sie selbst soll das Priesterthum lebenslänglich besitzen und befugt sein sich eine Nachfolgerin zu ernennen, die aber von echter vollbürtiger bürgerlicher Abkunft im dritten Gliede sein mufs. Dann werden die Obliegenheiten des Amtes und die dafür zu beziehenden Gebühren näher bestimmt, worauf wir später zurückkommen werden. Offenbar mufste aber das Priesterthum nicht unbedeutende Einkünfte versprechen um eine Käuferin anzulocken, zumal da sie auch einen Tempel erst zu

1) Il. VI, 300.
2) Vgl. Demosth. ctr. Eubul. p. 1313, 20. § 46. Corp. Inscr. no. 2270, 18. 19.
3) Ant. Rom. II, 21. 4) Corp. Inscr. no. 2656.
5) Vgl. Strab. XIV p. 667. Preller, Mythol. I S. 194.

bauen hat. Es ist wohl mit Gewifsheit anzunehmen, dafs sie von der Nachfolgerin, die zu ernennen ihr zustand, sich die Ernennung werde haben bezahlen lassen; ebenso werden es auch alle folgenden gemacht haben, und so das Priesterthum immerfort ein käufliches gewesen sein. Auch Verpachtung des Priesterthums mochte vorkommen[1]).

Das in jener Inschrift allein ausdrücklich genannte Erfordernifs echter vollbürtiger bürgerlicher Abkunft dürfen wir als ein allgemeines für alle Priesterämter des Staatscultus gültiges ansehn. Fremde und Halbbürtige (*νόθοι*) waren von diesen gewifs überall ausgeschlossen. Die oben erwähnten Parasiten des Herakles dürfen nicht als Ausnahme von der Regel angesehen werden, da sie nicht eigentlich Priester, sondern nur Gehülfen des Priesters waren[2]). Wenn die Orakelpriester des klarischen Apollon zu Kolophon aus andern benachbarten Städten berufen zu werden pflegten[3]), so müssen wir bedenken, dafs sie doch nur aus bestimmten Familien eines in verschiedene Orte hin verzweigten Geschlechtes genommen wurden, die ohne Zweifel alle unter einander Connubium hatten[4]). Dafs ferner die bürgerliche Ehrenhaftigkeit, die Epitimie, zur Bekleidung des Priesteramts ebenso nothwendig war als zu andern Aemtern, versteht sich von selbst. Aristoteles will in dem Staate wie er sein soll auch Ackerbauer und Handwerker vom Priesterthum ausgeschlosseu wissen[5]), wie er diese überhaupt von den Rechten des Vollbürgerthums ausschliefst. In den Staaten der Wirklichkeit war es nicht so. Wo Oligarchie oder Aristokratie herrschte, da konnten natürlich auch die Priesterämter nur den Mitgliedern der bevorrechteten Stände zugänglich sein. In der Demokratie genügte, wenn wir von den erblichen Priesterthümern absehn, die allgemeine Wohlgeborenheit d. h. echtbürger-

---

1) Vgl. die von Keil bespr. Inschr. in d. N. Jahrb. f. cl. Phil. Suppl. IV S. 618.

2) Auch die von C. Keil in den N. Jahrb. f. class. Philol. II Suppl. 1858 S. 359 besprochene Inschrift bei Rangabé, Antiq. Hellen. no. 809, 2 giebt keinen Gegenbeweis, da in ihr von keinen zum Staatscult gehörigen Priestern und Opfern die Rede ist. Aehnlich verhält es sich mit den im N. Rh. Mus. XIX S. 267 besprochenen.

3) S. ob. Cap. 11 S. 325.

4) Auch zwischen den Priestern der Demeter und Kore zu Lerna und den athenischen Eumolpiden mufs Connubium bestanden haben, wie Böckh C. I. I p. 450 bemerkt.

5) Polit. VII, 8, 6.

liche Abstammung im dritten Gliede[1]). Indessen läſst sich nicht bezweifeln, daſs auch durch Volkswahl nicht leicht Jemand zum Priester ernannt worden sei, der nicht zu den besseren Classen, wenigstens zu denen gehörte, die durch ihre Verhältnisse der Nothwendigkeit ihr tägliches Brod durch Handarbeit zu verdienen überhoben waren, wenn auch die Gesetze keine ausdrückliche Bestimmung darüber enthielten[2]). Allgemein aber galt bei den Griechen der Grundsatz, daſs körperliche Fehler, Gebrechen und Verstümmelungen zum Priesterthum unfähig machten[3]). Der Cult der ephesischen Artemis freilich verlangte verschnittene Priester[4]); aber dieser Cult war auch ursprünglich kein griechischer, und die Priester wurden, da sich Griechen schwerlich zu der Verstümmelung hergaben, aus der Fremde geholt. Auch die Metragyrten verstümmelten sich zu Ehren der Göttin, deren Priester sie sich nannten; aber auch dieser Cult war kein griechischer, und die Metragyrten waren keine vom Staat anerkannte Priester.

Einige Priesterthümer wurden von Männern, andere von Frauen bekleidet, und bei manchen Tempeln gab es Priester und Priesterinnen neben einander[5]). Ohne Zweifel beruhten die Bestimmungen hierüber auf bestimmten Gründen, die wir aber nachzuweisen nicht im Stande sind. Wenn sich auch annehmen läſst, daſs in der Regel das Priesterthum der männlichen Gottheiten von Männern, das der weiblichen von Weibern bekleidet worden sei, so litt doch diese Regel manche Ausnahme, wie zum Theil schon aus einigen der angeführten Beispiele erhellt, zum Theil aus den gleich anzuführenden erhellen wird. — Auch über das zum Priesterthum erforderliche Alter waren die Bestimmungen sehr verschieden. Es gab an manchen Orten Priesterthümer, die nur von Leuten jugendli-

1) Nur an diese ist auch bei Demosthenes g. Eubul. § 46 zu denken, wo *οἱ εὐγενέστατοι* genannt werden.

2) Nach Pausan. VII, 27, 3 wurden die Priester der Artemis Soteira zu Pellene *κατὰ δόξαν γένους μάλιστα* gewählt. Nothwendigkeit adligen Standes scheint auch hier nicht gemeint zu sein.

3) Vgl. Plat. Legg. VI p. 759 C. Etym. M. p. 176. Wesseling zu Petit. Legg. Att. p. 170.

4) Strab. XIV p. 641.

5) Z. B. im Tempel der Artemis Hymnia zu Orchomenus in Arkadien. Pausan. VIII, 13, 1. Auch im Heraion zu od. bei Argos muſs es, nach Herodot VI, 81, einen Priester neben der Priesterin gegeben haben, wenn nicht hier vielleicht, wie wir oben vermuthet, der Ausdruck *ἱερεύς* ungenau gebraucht ist.

chen Alters bekleidet werden konnten, wie zu Tegea das der Athena Alea, zu Elatea das der Athena Kranaia nur von Knaben[1]), auf der Insel Kalauria das des Poseidon, zu Aegira und zu Paträ das der Artemis nur von Jungfrauen vor dem mannbaren Alter[2]). Zu Aegium wurde zum Priester des Zeus ein Knabe, der schönste unter seinen Altersgenossen, angestellt, mufste aber, sobald ihm der Bart zu wachsen anfing, abtreten und einem Andern Platz machen[3]). Auch zu Theben wurde der Daphnephoros oder Priester des Ismenischen Apollon jährlich aus den schönsten und kräftigsten Knaben angesehener Häuser erwählt[4]). Es versteht sich von selbst, dafs solchen jugendlichen Priestern immer andere Cultusbeamte gereiften Alters zur Seite stehen mufsten, die, wenn sie auch nicht Priester genannt wurden, doch die Functionen des Priesterthums mit jenen theilten, sie anleiteten und unterstützten. Die Bestellung so jugendlicher Priester aber hatte ihren Grund ohne Zweifel in dem Glauben, dafs die jugendliche Blüthe und die unbefleckte Reinheit, wie man sie nur vor der geschlechtlichen Reife erwarten dürfe, der Gottheit besonders wohlgefällig sei. Im Allgemeinen jedoch war die Keuschheit, d. h. die Enthaltung von geschlechtlichem Genusse, den Priestern nicht unbedingt geboten, und Ehelosigkeit war zwar bei einigen aber keineswegs bei allen Priesterthümern nothwendiges Erfordernifs. Während z. B. der Hierophant zu Eleusis unverheirathet sein mufste, konnte der Hierophant zu Phlius auch heirathen; doch wurde dieser auch nicht lebenslänglich, sondern immer nur für eine pentaeterische Mysterienperiode ernannt[5]). Am häufigsten war wohl die Ehelosigkeit bei den Priesterthümern der jungfräulichen Göttinnen, wie Athene und Artemis: obgleich freilich auch diese beiden keinesweges überall als Jungfrauen gedacht wurden; aber auch die Priesterin der am wenigsten jungfräulichen Göttin, der Aphrodite, mufste zu Sikyon eine Jungfrau sein[6]). Ihr Priester-

---

1) Pausan. VIII, 47, 3. X, 34, 8.
2) Id. II, 33, 2. VII, 19, 1. 26, 5. 3) Id. VII, 24, 4.
4) Id. IX, 10, 4.
5) Id. II, 14, 1. Vgl. Orig. ctr. Cels. VII p. 365 (76 Lomm.) — Uebrigens war eine frühere Ehe auch für den eleusinischen Hierophanten kein Hindernifs der Wählbarkeit: nur mufste sie aufgelöst sein, wenn er ins Amt trat. Daher dürfen wir uns nicht wundern, auch Kinder von Hierophanten oder Hierophantinnen erwähnt zu finden, z. B. Corp. Inscr. no. 405 u. 434. Vgl. Harpocr. unt. ἱεροφάντης.
6) Pausan. II, 10, 4. Eine verheirathete Priesterin der Athene in

thum dauerte aber auch nur ein Jahr lang. Dagegen war die Priesterin des Herakles zu Thespiä, deren Amt lebenslänglich war, auch zu lebenslänglicher Jungfrauschaft verpflichtet[1]). Auch in Phokis durfte der Priester des Herakles, der hier unter dem Beinamen Misogynes, der Weiberfeind, verehrt wurde, während seiner Amtsführung, die aber nicht lebenslänglich sondern nur einjährig war, mit keinem Weibe Umgang haben[2]). Zu Bura in Achaia mufste die Priesterin der Ge nicht nur nach ihrer Erwählung zu dem Amte die strengste Keuschheit beobachten, sondern es war auch nur eine solche Frau wählbar, die während ihres früheren Lebens mit nicht mehr als Einem Manne zu thun gehabt hatte. Die Bewerberinnen mufsten sich deswegen einer Keuschheitsprobe unterwerfen, indem sie eine Trank von Stierblut tranken, der ihnen, wenn sie die Unwahrheit sagten, auf der Stelle die Strafe der Göttin zuziehen sollte[3]). Der Grundsatz, dafs eine mehr als Ein Mal verheirathete Frau zum Priesterthum unfähig sei, scheint sehr allgemein gewesen zu sein[4]). Auch das war sehr gewöhnlich, dafs man, wo das Priesterthum Keuschheit verlangte, betagte Männer, wie dem Herakles Mysogynes in Phokis, oder betagte Frauen, wie der Hestia in Delphi, der Athene Polias in Athen, dem Sosipolis zu Olympia anstellte[5]). Zu Orchomenus in Arkadien, wo in früherer Zeit die Priesterin der Artemis Hymnia von jugendlichem Alter gewesen, stellte man späterhin, da eine Priesterin von einem Liebhaber verführt worden war, nur noch bejahrte Frauenzimmer an[6]). Aber auch wo Ehelosigkeit und beständige Keuschheit nicht gefordert wurde, verlangte das Ritualgesetz doch Enthaltsamkeit auf gewisse Zeit vor allen priesterlichen Verrichtungen[7]). Dergleichen Verrichtungen kamen nun freilich in manchen Tempeln nicht anders als zu bestimmten Festzeiten vor, in andern dagegen täglich, und es ist deswegen nicht zu bezweifeln, dafs die bei solchen Tempeln angestellten Priester, so lange sie im Amte waren, zur Keuschheit und, wenn das Amt lebensläng-

---

Athen läfst eine Inschrift bei Rangabé no. 2276, 15 erkennen. Vgl. auch Plut. vitt. X or. 843 B. Eine verheirathete Priesterin der Artemis in Anthol. Pal. VI, 356.

1) Id. IX, 27, 6. 2) Plutarch. de Pyth. or. c. 20.

3) Pausan. VII, 25, 13. 4) Serv. ad Vergil. Aen. IV, 19.

5) Plutarch. Num. c. 9. Pausan. VI, 20, 2.

6) Pausan. VIII, 5, 11. 12.

7) Vgl. Demosth. ctr. Androt. p. 618 § 78. R. g. Neaera p. 1371 § 78.

lich war, zum Cölibat verpflichtet waren, ausgenommen etwa, wenn mehrere Priester da waren, die sich von Zeit zu Zeit ablösen konnten[1]). Denn in diesem Falle war nur Enthaltsamkeit auf gewisse Zeit, nicht aber Cölibat nothwendig. — Die Ritualgesetze untersagten hier und da den Priestern auch den Genufs gewisser Speisen. So z. B. durfte der Priester des Poseidon in Megara keine Fische essen[2]), der Priesterin der Polias in Athen war der Genufs von inländischem Käse verboten[3]). Es ist aber dabei wohl nur an Ziegenkäse zu denken: die Ziegen in Attika galten wegen der Beschädigungen, die sie gern den Oelbäumen zufügten, als der Göttin widerwärtig. Deswegen durfte man ihr auch keine Ziegen opfern, und ihre Priesterin durfte gewifs nicht nur keinen Ziegenkäse, sondern auch kein Ziegenfleisch essen und keine Ziegenmilch trinken. — Dem Priester und der Priesterin der Artemis Hymnia zu Orchomenus war nicht blofs in Beziehung auf Essen, Trinken, Kleidung die sorgfältigste Reinheit vorgeschrieben, sondern sie durften auch weder in öffentlichen Bädern baden, noch selbst das Haus irgend eines Privaten betreten aus Furcht vor möglicher Verunreinigung. Die gleiche Vorschrift bestand auch zu Ephesus nicht blofs für den Megabyzus, sondern auch für die Essenen während ihrer jährigen Amtsdauer[4]). In Messene mufsten Priester und Priesterinnen ihr Amt niederlegen wenn ihnen ein Kind starb[5]), offenbar weil solcher Todesfall als verunreinigend oder als ein Zeichen göttlicher Ungunst angesehen wurde. Dafs die Nähe oder Berührung von Leichen für verunreinigend galt, haben wir früher bemerkt. Plato in seinen Gesetzen will deswegen auch, dafs die Priester keinen Begräbnissen beiwohnen sollen[6]). Ob das in den Staaten der Wirklichkeit allgemein den Priestern untersagt gewesen sei, wissen wir nicht zu sagen, wie es denn überhaupt bei der grofsen Mannichfaltigkeit, die, wie in andern Dingen, so auch in den religiösen Institutionen und Ritualgesetzen stattfand, sehr mifslich ist, irgend Etwas als allgemein gültigen Grundsatz aufzustellen. Dafs aber die Priester, welche des Tempeldienstes zu warten hatten, in der Regel von der Heeresfolge, namentlich wenn der Feldzug aufser Landes

---

1) Vgl. Böckh im Philol. Mus. II p. 453.
2) Plutarch. qu. sympos. VIII, 8, 4.
3) Strab. IX p. 395.
4) Pausan. VIII, 13, 1. 5) Id. IV, 12, 6.
6) Plat. Legg. XII, 3 p. 947 C.

ging, befreit sein mufsten, ergiebt sich wohl aus der Natur der Sache [1]).

Wie grofs die Verschiedenheit auch hinsichtlich der Amtsdauer des Priesterthums gewesen sei, haben schon die vorher angeführten Beispiele zeigen können, da theils von lebenslänglichen, theils von einjährigen Priesterthümern die Rede gewesen ist. Der eleusinische Hierophant in Attika bekeidete sein Amt lebenslänglich; zu Phlius dagegen war das Amt des Hierophanten nur vierjährig [2]). Der als Priester der Athene Kranaia fungirende Knabe zu Elatea bekleidete sein Amt fünf Jahre lang [3]), weswegen man denn auch nur solche Knaben anstellen konnte, deren Pubertät nicht vor Ablauf dieses Zeitraums zu erwarten stand. Bei andern jugendlichen Priestern und Priesterinnen, die ebenfalls nur bis zum Eintritt der Mannbarkeit im Amte bleiben durften, hing natürlich die Dauer desselben davon ab, wie lange vor diesem Zeitpunkt sie angestellt waren. Sonst finden wir häufig einjährige, nicht weniger häufig aber auch lebenslängliche Priesterthümer, und es ist im Allgemeinen anzunehmen, dafs der jährliche Wechsel vorzugsweise bei den Priesterthümern neuerer Stiftung und in demokratischen Staaten stattgefunden habe, während die älteren, und die, welche bestimmten Geschlechtern erblich zustanden, in der Regel auch lebenslänglich waren.

Dafs von einer und derselben Person die Priesterthümer mehrerer Gottheiten gleichzeitig bekleidet wurden, und zwar nicht blofs solcher, die zusammen in einem und demselben Tempel verehrt wurden, sondern auch anderer, läfst sich freilich mit bestimmten Zeugnissen nur für spätere Zeiten belegen [4]), mag indessen immerhin auch schon in früheren Zeiten vorgekommen sein, namentlich in kleinen Städten, wo die Amtseinkünfte der Priester gering waren. Es durfte aber allerdings wohl nur bei solchen Priesterthümern zulässig scheinen, bei denen keine Collision der Functionen zu besorgen war, weil sie den Priester nicht täglich, sondern nur zu bestimmten Zeiten in Anspruch

---

1) Vgl. Nägelsbach Hom. Theol. S. 173 u. oben Bd. 1 S. 40, 2. Wenn Petersen (Ztschr. f. d. AW. XIV (1856) S. 447) dagegen auf die Pyrphoren verweist, so ist zu bedenken, dafs diese nur im weiteren Sinne des Wortes ἱερεῖς genannt werden.

2) Pausan. II, 14, 1.

3) Id. X, 34, 8.

4) Vgl. Corp. Inscr. no. 1446. 2720. C. Keil im Philol. XIX S. 589f.

nahmen. Dagegen hinderte nichts, dafs eine und dieselbe Person mehrere nicht lebenslängliche Priesterthümer nach einander bekleidete, wofür zahlreiche Inschriften zeugen [1]).

Dafs die Priester ihr Amt nicht ohne eine gewisse religiöse Einweihung, eine Art von Consecration, antraten ist wohl anzunehmen, wenn es sich auch nicht eigentlich durch bestimmte Zeugnisse beweisen läfst [2]). Auch über die priesterliche Amtstracht und Insignien giebt es nur einzelne gelegentliche Andeutungen, aus denen sich entnehmen läfst, dafs sie zum Theil stattlich genug, aber ebenso auch, dafs sie hier so dort anders gewesen sind. Der homerische Chryses führt ein goldenes, d. h. ein mit Gold verziertes Scepter gleich den Königen [3]), und auch sonst kommt der priesterliche Stab vielfältig vor. Ferner finden wir die Priester mit Kränzen geschmückt [4]), von Myrten, von Lorbeer, von anderem Laube, je nach der Verschiedenheit der Gottheiten, denen theils dieses theils jenes Gewächs vorzüglich zuzusagen schien. Dafs manche Priester auch ihren Titel vom Kranztragen führten, haben wir oben gesehn. Unverschnittenes Haar dürfen wir bei Allen annehmen [5]). Auch mancherlei Binden werden erwähnt, theils Leibbinden, theils besonders Kopfbinden, eine Art von Diadem, bisweilen von purpurner Farbe. Die Farbe der Kleidung war wohl in der Regel weifs, welche Farbe Plato als die den Göttern am meisten wohlgefällige bezeichnet [6]). Aber auch hier gab es manche Ausnahmen. Die Priester des Dionysos trugen wohl safranfarbige buntverzierte Gewänder [7]): der Priester des Sosipolis zu Magnesia am Mäander trug ein Purpurkleid [8]), der Stephanephoros des Herakles zu Tarsos einen Leibrock von weifser Farbe mit breitem Purpursaum, und dazu weifse Schuhe [9]). Die Schuhe des Basileus in Athen, den wir gewissermafsen auch zu den Priestern rechnen dürfen, hatten eine eigenthümliche Form [10]),

---

1) Vgl. auch Anth. Pal. VII, 728,

2) Lucian. Lexiphan. c. 10 braucht den Ausdruck *ὡσιώθησαν* von dem Hierophanten und dem Daduchen, was denn wohl einen Schlufs auch auf andere Priesterthümer erlaubt.

3) Il. I, 15. 4) Schol. Soph. Oed. Col. v. 681.

5) Vgl. Herod. II, 36. Plutarch. Arist. c. 5. Arrian. diss. Epict. III, 21, 16. Artemidor. Oniroer. I, 18.

6) Plat. Legg. XII p. 956. Vgl. Pollux IV, 119.

7) Vgl. Pollux IV, 117. VII, 47. Aristoph. Ran. v. 46.

8) Strab. XIV, 1 p. 648. 9) Athenae. V, 54 p. 215.

10) Sie hiefsen *βασιλίδες*. Pollux VII, 85. Vgl. Th. I S. 434.

und so werden auch anderswo die Priester eine von der allgemein üblichen etwas verschiedene Fufsbekleidung gehabt, namentlich vielleicht keine ledernen Schuhe getragen haben[1]). Von dem Heraklespriester auf der Insel Kos heifst es, dafs er bei einem Festopfer, das er zu verrichten hatte, Weiberkleidung anlegte[2]); aber überhaupt näherte sich wohl die Priestertracht, wenigstens die lange bis zu den Füfsen herabfallende Stola, mehr der weiblichen als der männlichen Kleiderform. Bei einigen Festen war es Gebrauch, dafs der Priester statt seiner gewöhnlichen Amtstracht ein Costüm anlegte, durch welches er dem Gott, dessen Fest gefeiert wurde, ähnlich erschien. So sah man zu Pellene die Priesterin der Athene, eine Jungfrau von stattlicher Gestalt, mit Waffen angethan und einen Helm auf dem Haupte[3]): die Priesterin der Artemis Laphria zu Paträ fuhr auf einem mit Hirschen bespannten Wagen[4]), ohne Zweifel also auch im Costüm der Göttin, wie dies von der Artemispriesterin zu Delphi ein freilich nicht unbedingtes Zutrauen verdienender Zeuge angiebt[5]). Von dem Priester der Demeter zu Pheneos hören wir, dafs er bei der Mysterienfeier eine Maske der Göttin anlegte[6]), und so läfst sich vermuthen, dafs auch seine übrige Tracht wohl damit in Uebereinstimmung gewesen sein werde.

Die Amtswohnungen der Priester, wenn solche da waren, befanden sich im Peribolos des Tempels oder im Temenos des Gottes, wie bei Homer der Apollopriester Maron in dem heiligen Haine[7]), zu Elatea der Priester der Athene Kranaia und das übrige Cultpersonal in den Nebengebäuden des Tempels wohnten[8]). So war es aber nicht überall. Die Mutter des Kleobis und Biton, nach der bekannten Erzählung, mufs ziemlich entfernt von dem Tempel der Here gewohnt haben, deren Priesterin sie gewesen zu sein scheint[9]); und einige Beispiele werden

1) Lobeck. Agl. p. 245. Die Mysterieninschrift von Andania verordnet § 4, 23, dafs die ἱεραὶ γυναῖκες in der Procession Schuhe von Filz oder von Leder aus den Fellen von Opferthieren (δερμάτινα ἱερόθυτα) tragen sollen. Die durchs Loos ernannten ἱεροί und ἱεραί der Inschr. müssen eine besondere Betheiligung bei der Feier gehabt haben, über die wir aber nicht näher belehrt werden.

2) Plutarch. qu. gr. no. 58. Vgl. Movers, Phönic. I S. 453.

3) Polyaen. VIII, 59 p. 331 Wölfl. 4) Pausan. VII, 18, 12.

5) Heliodor. Aethiop. III, 4. V, 5. VI, 11.

6) Pausan. VIII, 15, 1. 7) Od. IX, 200. 8) Pausan. X, 34, 7.

9) Cic. Tuscul. I, 47. Lucian. Char. c. 10. Anthol. Pal. III, 18. Vgl. Palaephat. c. 51.

erwähnt, wo das Bild des Gottes, der gar keinen eigenen Tempel hat, der Wohnung des jährlich neu gewählten Priesters folgt und in oder neben dessen Hause aufgestellt wird[1]).

Die Einkünfte der Priester waren begreiflicher Weise sehr ungleich. Die Priester eines reichen und angesehenen Tempels, wo viel geopfert wurde, standen sich besser als die, welche bei armen und selten von Andächtigen besuchten Heiligthümern angestellt waren: denn von den Opfern bezogen die Priester eine bestimmte Gebühr. Die oben erwähnte halikarnassische Urkunde setzt fest, dafs die Priesterin von allen Staatsopfern, die in dem Tempel ihrer Göttin dargebracht werden, die Schinkenstücke mit einer herkömmlichen Beilage, den vierten Theil der Eingeweide und die Felle bekommen soll, von Privatopfern dasselbe mit Ausnahme der Felle. Aufserdem wird ihr für eine monatlich von ihr zu verrichtende Fürbitte für den Staat eine Drachme zugesichert, und endlich noch das Recht zugestanden, an dem jährlichen öffentlichen Feste der Göttin eine Collecte zu sammeln, — nur darf sie dabei nicht in die Häuser gehen, — deren Ertrag ihr zufallen soll. Aus Attika haben wir eine leider verstümmelte Abschrift einer Gebührentaxe für die Priester[2]), aus welcher wenigstens soviel zu erkennen ist, dafs sie aufser ihrem Antheil vom Fleisch der Opferthiere und den Fellen auch noch Geld, theils für ihre Mühwaltung beim Opfer, theils für die von ihnen gelieferten Geräthe und Zuthaten, wie das Holz, Oel, Opfergerste, Honig u. dgl. bezogen. Dafs auch die Darbringungen von Früchten und Backwerk wenigstens gröfstentheils den Priestern zu Gute kamen, haben wir schon früher bemerkt[3]). Einige Priester wurden auch aus den Einkünften des Tempels gespeist, und wo diese in Naturallieferungen bestanden, ein Theil derselben für ihren Tisch verwendet[4]). Die Fische aus den Rheitois bei Eleusis kamen allein auf den Tisch der Priesterschaft[5]). In Athen finden wir eine Anzahl von Priestern unter den Aïsiten d. h. denen, die auf Staatskosten im Prytaneum gespeist wurden[6]). Ebendort, ohne Zwei-

1) Pausan. IV, 33, 2. VII, 24, 4.
2) Vgl. Böckh's Prooem. zum Lektionskatalog 1835/36. u. Staatsh. II S. 121.
3) S. oben S. 229. Vgl. Artemidor. Onirocr. III, 3. u. Anth. Pal. XI, 324.
4) S. 196. 7. 5) Pausan. I, 38, 1.
6) Corp. Inscr. no. 184ff.

fel aber anderswo nicht weniger, waren die Priester Rechnung abzulegen verpflichtet[1]), weil die Einnahmen des Tempels, auch wenn es neben ihnen eigene Tempelschatzmeister gab, doch grofsentheils durch ihre Hände gingen[2]). Und dafs sie aus dem Tempelschatz Bezahlung erhielten, sei es als Remuneration für einzelne Amtshandlungen, sei es als feste Besoldung, lehrt ebenfalls die halikarnassische Urkunde.

Ueber das Ansehn, welches der Priesterstand genofs, läfst sich nicht füglich ein allgemein und für alle Zeiten und Orte gültiges Urtheil aussprechen: es hing das natürlich von dem Ansehn ab, in welchem die Religion und die religiösen Institute überhaupt standen, zum Theil auch von der Persönlichkeit der Priester. Eine Auszeichnung, die ihnen überall zugestanden zu sein scheint, war die Proedrie oder ein besonderer Ehrenplatz bei Volksversammlungen und Schauspielen[3]). In manchen Staaten wurden die Jahre nach den Priestern der Hauptgottheiten bezeichnet, wie in Argos nach der Priesterin der Hera, anderswo nach den Hieromnemonen oder Stephanephoren. Manche Priesterthümer galten für besonders heilig, so dafs, wer sie bekleidete, gleich als ob er dadurch ein anderer Mensch würde, seinen frühern weltlichen Namen ablegte, und fortan nur mit seinem priesterlichen Amtsnamen angeredet werden durfte, z. B. der Hierophant, die Hierophantin, und der Daduchos in Attika. Indessen finden sich Spuren dieser Hieronymie, wie man sie nannte, nur erst aus späterer Zeit[4]). Ebenfalls späterer Zeit gehört der Titel Archiereus (Erzpriester oder Oberpriester) an, der namentlich in kleinasiatischen Inschriften öfters vorkommt[5]), und entweder auf die oberste Stelle in dem Priester-

---

1) Aeschin. g. Ctesiph. p. 405 § 18.

2) Hippias der Tyrann verordnete, dafs bei allen Geburten und Todesfällen in Attika ein Mafs (χοῖνιξ) Gerste, ein Mafs Weizen und ein Obolus an die Priesterin der Polias entrichtet werden sollte. Aristot. Oec. II, 5. Ohne Zweifel wohl für die Tempelcasse.

3) Corp. Inscr. no. 101, 23. und die schon mehrmals erwähnten Inschriften aus dem athenischen Theater, die freilich erst der römischen Kaiserzeit angehören.

4) Lucian. Lexiph. c. 10. Anthol. Pal. append. no. 234. Vgl. Lobeck. Agl. p. 62.

5) C. I. 2421. 2619 ff. u. sonst. Auch Plato Legg. XII p. 947 A. bestellt in seinem Musterstaat einen Oberpriester. — Eine Inschrift aus Daphne, Erlafs des K. Antiochus des Gr., wodurch Jemand zum Archiereus über die Heiligthümer in Daphne bestellt wird, habe ich im Philol. XVII S. 344 mitgetheilt. Genaueres über die eigentliche Beschaffenheit des Amtes ist aber daraus nicht zu erkennen.

collegium eines Tempels, oder auf den Vorrang vor andern Priestern der Stadt oder des Landes oder auf die Oberaufsicht über sie und über die Verwaltung der Tempelgüter deutet. Dafs überhaupt aber das Priesteramt als ein ehrwürdiges betrachtet wurde, lag in der Natur der Sache, und dafs die Priester selbst gegen den Reiz äufserer Ehre und die damit verbundenen Vortheile nicht gleichgültig waren versteht sich von selbst. Dafs Orakel des didymäischen Apollon schärfte den Gläubigen die Rücksichten, die den Priestern gebührten, nachdrücklich genug ein, indem es als Spruch des Gottes verkündigte[1]):

Wer in frevelndem Sinn sich gegen den Priester der Götter
thöricht zu handeln vermifst, und in gottvergessnem Beginnen
Ehr' und Gebühren ihm kürzt, den trifft die gewisse Vergeltung,
Dafs auf dem Pfade des Lebens er nicht zum Ziele gelanget.
Denn er versündigt sich schwer auch an den unsterblichen Göttern,
welche mit heiligem Dienste zu ehren des Priesters Beruf ist.

Für hierarchische Bestrebungen indessen war in Griechenland kein günstiger Boden, und die wirksamsten Mittel, einen überwiegenden Einflufs auf Geist und Gesinnung des Volkes zu gewinnen, Katechesis und sonstiger Jugendunterricht, Beichtstuhl, Predigt, und alles was man als Seelsorge bezeichnen kann, standen den Priestern nicht zu Gebote. Sie waren nirgends Religionslehrer, wie es denn überall keinen eigentlichen Religionsunterricht weder in den Schulen noch in den Tempeln gab, und bei der Beschaffenheit der griechischen Religion auch kaum geben konnte. Der Priester hatte keinen andern amtlichen Beruf, als die herkömmlichen Culthandlungen in gebührender Weise zu verrichten, wobei er zwar wohl Gebete zu sprechen, aber nichts weiter vorzutragen und zu lehren hatte. Es gehörte deswegen zum Priesteramt auch keine besondere Bildung und Wissenschaft, sondern nur eine leicht zu erwerbende Kenntnifs des im Tempeldienste zu beobachtenden Rituales, und die nicht erblichen sondern durch Wahl besetzten und zum Theil jährlich wechselnden Priesterthümern konnten unbedenklich von jedem unbescholtenen Manne, auch wenn er der gröfste Idiot war, bekleidet werden[2]). Was er über die Obliegenheiten sei-

---

1) Julian. epist. 62 p. 452 Spanh.
2) Daher schreibt Isocr. an Nicocl. § 6: *τὴν ἱερωσύνην παντὸς ἀνδρὸς εἶναι νομίζουσιν*, und in einem demosthenischen Proömium, p. 1461, wird geklagt, dafs das Volk bei der Wahl der obrigkeitlichen Beamten nicht besser als bei der Wahl zu Priesterämtern verführe, d. h. bei

nes Amtes zu wissen brauchte war leicht zu lernen, und in zweifelhaften Fällen mochte er sich bei den Exegeten Raths erholen. Es bestand ja alles nur in Beobachtung ritueller Satzungen, mit denen sich jeder ohne grofse Schwierigkeit bekannt machen konnte; wissenschaftliche Bildung, theologische Gelehrsamkeit war nicht erforderlich. Selbst die Exegeten, deren Amt zwar kein eigentlich priesterliches, doch dem priesterlichen nahe verwandt war, hatten es ja nur mit den Aeufserlichkeiten der Religion zu thun[1]). — Dafs es übrigens auch sowohl unter diesen als unter den Priestern manche gegeben habe, die über den Sinn und die Bedeutung der Dinge, mit denen sie zu thun hatten, wohl nachdachten und sich und Anderen darüber Rechenschaft zu geben suchten, wäre thöricht zu bezweifeln. Plato[2]) zeugt uns dafür, und der Zusammenhang, in dem er ihrer erwähnt, verbietet uns an dergleichen ätiologische Erklärungen ritueller Satzungen zu denken, wie sie wohl in den öfters erwähnten ἱεροῖς λόγοις gegeben wurden, d. h. in mythischen Legenden, deren viele auch als ἀπόρρητοι d. h. als geheimzuhaltende galten, indem man ihnen dadurch einen Schein von Heiligkeit zu verleihen dachte[3]); wir müssen vielmehr annehmen, dafs Plato von achtungswürdigen Priestern rede, welche wirklich tiefer über die göttlichen Dinge nachgedacht und eine das religiöse und vernünftige Bedürfnifs befriedigende Lösung theologischer Fragen gesucht haben[4]). Aber nothwendig mufste dabei, in Ermangelung einer allgemein anerkannten und dogmatisch festen Grundlage, am Ende Alles auf subjective Ansichten und Meinungen hinauslaufen, je nach dem Mafs der Bildung und Einsicht eines Jeden, und von einem irgend bedeutenden Einflufs solcher Meinungen und Ansichten auf die Volksreligion kann gar nicht die Rede sein. Dafs bei Heiligthümern, die sich grofser und allgemeiner Verehrung zu erfreun hatten, namentlich bei denen, die zugleich Orakel waren, wie das Delphische, auch die Priester in hohem Ansehn standen und eine bedeutende

---

beiden gleich leichtsinnig und ohne Rücksicht auf Tüchtigkeit und Würdigkeit.

1) Vgl. Th. I. S. 455. 2) Im Menon p. 81 A.

3) Vgl. Welcker, Götterl. I S. 91 u. Dilthey, Cydipp. p. 117.

4) Was von den Belehrungen zu halten sei, welche die delphische Priesterin Themistoklea dem Pythagoras ertheilt haben soll (Diog. L. VIII, 21) müssen wir auf sich beruhen lassen. Ebenso die Angabe, dafs Plato's weise Diotima eine Priesterin des lykäischen Zeus gewesen sei. Schol. Plat. Symp. p. 45 Jahn.

Wirksamkeit ausübten, ist natürlich und schon in einem früheren Abschnitt von uns bemerkt worden. Indessen auf die Stellung des Priesterstandes im Ganzen hatte das keinen ersichtlichen Einflufs. Wir finden keine Spuren eines Zusammenhanges zwischen den Priesterschaften der verschiedenen Staaten, der auf gemeinschaftliches und planmäfsiges Wirken in hierarchischem Interesse hindeutete; und wenn Delphi der religiöse Mittelpunkt von Griechenland genannt wird, so darf man dies doch nicht so verstehn, als ob sämmtliche Priesterschaften dem delphischen Collegio als einer vorgesetzten Oberbehörde untergeben gewesen wären. Weil, wie oben bemerkt ist, das delphische Orakel einen gewissen übrigens nicht genauer bekannten Einflufs auf die Anstellung der Exegeten hatte, so haben Einige sich zu der Meinung verleiten lassen, als ob diese eine Art von Aufsichtsbehörde gewesen seien, die dem Orakel zur Aufrechthaltung seiner Auctorität gedient haben. Nichts ist ungewisser und unerweislicher. Von der Beschaffenheit des Einflusses, den das Orakel auf die Anstellung der Exegeten hatte, wissen wir, wie gesagt, durchaus nichts Näheres [1]), und von einer regelmäfsigen und geordneten Communication zwischen ihnen und der delphischen Priesterschaft ist nirgends eine Spur. Und gesetzt wir wollten eine solche voraussetzen, wollten annehmen, dafs das delphische Priestercollegium wirklich dahin gestrebt habe, die Exegeten als Werkzeuge für seine Auctorität zu gebrauchen, so würden wir doch immer noch nach Beweisen fragen müssen, dafs ihm dies auch wirklich gelungen sei. Die Griechen waren, wie in der Politik so auch in der Religion, viel zu sehr particularistisch, als dafs dergleichen Bestrebungen bei ihnen hätten Erfolg haben können. Bei aller Uebereinstimmung ihres religiösen Glaubens im Grofsen und Ganzen finden wir doch eine nicht weniger grofse Mannichfaltigkeit im Einzelnen, und die in der Beschaffenheit ihres Götterglaubens liegende Möglichkeit, selbst Gottheiten Eines Namens gleichsam in mehrere Persönlickeiten zu spalten, wovon früher die Rede gewesen ist [2]), hatte zur Folge, dafs jeder Staat auch gleichsam seine eigenen Götter, seinen eigenen Apollon, seine eigene Artemis u. s. w. für sich in Anspruch nehmen konnte. Und so waren denn auch die Priester überall zunächst nur Prie-

---

1) Alles beschränkt sich auf die Erwähnung eines *πυθόχρηστος ἐξηγήτης*. S. oben S. 46.

2) S. oben S. 138. 188.

ster ihres Saates und seiner Götter: sie waren überdies nicht blofs Priester, die sich als einen besonderen Stand hätten betrachten können, sondern sie waren zugleich und ebensosehr auch Bürger ihres Staats, hingen mit allen Interessen ihrer Mitbürger aufs innigste zusammen, standen unter denselben Obrigkeiten, hatten kein von dem allgemeinen verschiedenes oder gar ihm entgegengesetztes Interesse, entbehrten auch gänzlich der Hülfsmittel, welche anderswo Jugendunterricht, Kanzel, Beichtstuhl einer herrschlustigen Priesterschaft gewähren um durch eine verfälschte Religion das Volk zu knechten und ihren Interessen dienstbar zu machen, und wie dem Sinne der Griechen der heillose Gegensatz zwischen Staat und Kirche durchaus fremd war, so hat auch keine Hierarchie, die sich die Geister unterjocht und eine eigene Macht, einen Staat im Staate oder vielmehr über dem Staate zu bilden versucht hätte, jemals unter ihnen aufkommen können.

17. Staatsculte und Feste.

Wie das Leben der Griechen sich überall in grofser durch die Verschiedenheit natürlicher und geschichtlicher Verhältnisse bedingter Mannichfaltigkeit von Formen gestaltet hat, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn auch ihre Religionsinstitute, bei aller Gleichartigkeit im Ganzen, doch vielfache Verschiedenheit im Einzelnen wahrnehmen lassen. Die Götter des Volksglaubens wurden freilich wohl allgemein als Gottheiten anerkannt, und hatten, wenigstens die der höheren Ordnung, auch in jeder Landschaft und in jedem Staate ihre Heiligthümer und Culte; aber die Bedeutung und Geltung eines jeden, und demgemäfs die Art und Weise der Verehrung, war keinesweges überall dieselbe. Ein Gott, der in der einen Landschaft Hauptgegenstand der Verehrung war, nahm anderswo eine nur untergeordnete Stelle im Cultus ein: Götter gleichen Namens wurden hier so, dort anders vorgestellt, hier mit diesen, dort mit jenen Attributen ausgestattet, hier mit diesen, dort mit jenen Beinamen angerufen, hier auf diese, dort auf jene Weise verehrt: ja es fehlt nicht an Beispielen, dafs in localen Culten hier und da solche Gottheiten eine vorragende Stellung hatten, von denen man anderswo nicht einmal zu sagen wufste, ob sie mit einer oder der andern allgemein anerkannten Gottheit für dieselben zu halten, oder besondere Wesen für sich seien [1]. Es wäre nun ohne

1) Vgl. ob. Cap. 1 S. 136.

Zweifel sehr erwünscht, wenn sich eine solche Darstellung des Religionswesens und Cultus geben liefse, in welcher alle diese landschaftlichen und volksthümlichen Formen ins Licht gestellt und in ihrer Eigenthümlichkeit charakterisirt würden, um so eine richtige Einsicht in das Besondere neben dem Gemeinsamen zu vermitteln; aber zu einer Darstellung dieser Art sind wir bei der durchaus fragmentarischen und unzureichenden Ueberlieferung aufser Stande, und wer nicht das Selbstvertrauen besitzt, die dürftigen, meist unverständlichen und bedeutungslosen Notizen durch divinatorischen Scharfsinn deuten und die Lücken ergänzen zu können, der wird kaum etwas anderes zu erreichen vermögen, als was bisher von achtungswürdigen Vorgängern geleistet worden ist, Verzeichnisse von Göttern, die hier und dort verehrt, Namen von Festen, die hier und dort gefeiert worden sind. Denn darauf beschränkt sich in der That mit wenigen Ausnahmen Alles, was unsere Quellen uns über die Culte der verschiedenen Staaten und Landschaften lehren [1]). Nur allein über Athen sind wir besser unterrichtet, so dafs es möglich ist, das Religionswesen dieses Staates wenn auch keinesweges vollständig, so doch vollständiger als irgend eines anderen zu schildern, die Hauptformen des Cultus zu beschreiben und ihre Bedeutung mit mehr oder weniger Sicherheit zu erkennen. Deswegen wird die folgende Darstellung sich auch zunächst und vorzugsweise an Athen halten, und daneben die fragmentarischen Notizen über andere Staaten, insofern es der Mühe werth scheint, an schicklicher Stelle beiläufig erwähnen.

Der Begriff des Staatscultes, im Gegensatz gegen den häuslichen und Privatgottesdienst, umfafst alle von Staatswegen den Göttern erwiesene Verehrung und alle im Namen und nach Anordnung des Staates sei es von Priestern sei es von andern

---

1) Von vielen Festen erfahren wir nichts als die Namen, und die Erwähnungen dieser sind oft durch ganz zufällige Umstände veranlafst. Deswegen läfst sich aus der Erwähnung eines hier oder dort gefeierten Festes durchaus nicht folgern, dafs nun dieses Fest etwa ein bedeutenderes als andere nicht erwähnte gewesen sei: vielmehr kann es sehr leicht der Fall sein, dafs gerade die Hauptfeste eines Staates ganz unerwähnt geblieben sind, während sich eine Notiz über dieses oder jenes unbedeutende Fest zufällig erhalten hat. Eine Zusammenstellung aller Notizen über die Feste der verschiedenen Staaten kann in anderer Beziehung sehr schätzbar sein; aber ein zuverlässiges Urtheil über die Cultusverhältnisse der Staaten läfst sich auf sie nicht gründen, und in einer Darstellung von dem Plane der gegenwärtigen ist kein Platz für sie.

dazu Berufenen vorgenommenen Religionsacte. Es gehören dazu also auch die früher besprochenen Gebete und Opfer bei Volksversammlungen, Gerichten, Rathsversammlungen, die Opfer bei Friedensschlüssen und Verträgen, und was sonst derartiges bei öffentlichen Verhandlungen vorkam. Aber aufser solchen gelegentlichen Culthandlungen, durch welche die jedesmaligen Angelegenheiten und Geschäfte des Staates unter die Aufsicht und Obhut der Götter gestellt wurden, gab es eine Menge anderer, welche ohne specielle Beziehung auf einzelne Angelegenheiten in der allgemeinen Absicht vorgenommen wurden, den Göttern die ihnen gebührenden Ehren zu erweisen, um sich ihre Huld zu erhalten und ihre Ungnade zu vermeiden, und welche deswegen regelmäfsig zu gewissen Zeiten und in ordnungsmäfsiger Weise wiederholt werden mufsten. Eine der Sabbaths- oder Sonntagsfeier entsprechende gottesdienstliche Ordnung ist in Athen wie überhaupt im classischen Alterthum nicht zu erkennen; dagegen aber läfst sich nicht zweifeln, dafs einer jeden Gottheit, welcher der Staat ein Heiligthum geweiht und Priester eingesetzt hatte, auch an bestimmten Tagen im Namen des Staates ein Opfer, wenn auch manchen nur ein geringes, dargebracht worden sei. Solcher Opfertage gab es für einen Gott mehrere, für einen andern wenigere: für manche wohl nur e i n e n jährlich, für andere monatlich einen, oder bisweilen auch mehr als einen. Auf sie haben wir es wohl zu beziehen, wenn uns gewisse Monatstage als diesem oder jenem Gotte geheiligte genannt werden[1]), wobei sich denn aber gewifs nicht annehmen läfst, dafs die Observanz in allen Staaten Griechenlands dieselbe gewesen sei. Der erste Monatstag gehörte theils allen Göttern überhaupt, theils besonders dem Lichtgott Apollon[2]), neben diesem aber auch dem Hermes, dessen Bild die Andächtigen an diesem Tage zu bekränzen pflegten, und der Mondgöttin Hekate[3]); der zweite den Heroen[4]), der dritte der Athene, und zwar der dritte in jeder Dekade, also auch der dreizehnte und der achtundzwanzigste (τρίτη φθίνοντος) und dieser ganz besonders[5]); der

1) Vgl. Schol. Aristoph. Plut. v. 1127.

2) Philochorus bei dem Schol. zu Hom. Od. XX, 151, wo die v. 156 angeg. ἑορτή (ein Name der nur noch XXI, 258 vorkommt), mit Recht auf die Neumondsfeier bezogen wird. C. Müller, fragm. histor. 1 p. 414.

3) Porphyr. de abstin. II, 16. Schol. Aristoph. Plut. v. 594.

4) Plutarch. Quaest. Rom. no. 25.

5) Tzetz. zu Lycophr. v. 519. Procl. zu Hesiod. O. et D. v. 778, wo

vierte gehörte der Aphrodite, dem Hermes, und dem Herakles[1]). Den fünften nennt das hesiodische Lehrgedicht einen mifslichen Tag, an dem die Erinyen umhergehn und die Meineidigen strafen[2]); wir dürfen also vermuthen, dafs er auch der Opfertag für sie gewesen sei. Der sechste gehörte der Artemis, die an einem sechsten Monatstage geboren sein sollte, und der siebente dem Apollon, aus ähnlichem Grunde[3]). Der achte gehörte dem Poseidon und in Athen auch dem Theseus[4]), der neunte dem Helios und der Rhea[5]). Der funfzehnte wieder der Athene, und der zwanzigste wieder dem Apollon[6]). Der letzte Monatstag endlich gehörte der Hekate, der man am Abend dieses Tages auch die sogenannten Ἑκάτης δεῖπνα an den Scheidewegen, wo ihre Bilder oder Altäre standen, hinzustellen pflegte, Eier, Fische und dgl.[7]). Weiter habe ich bis jetzt keine speciellen Angaben gefunden, und will nur noch hinzufügen, dafs die drei Monatstage vor dem letzten namentlich den Todten und den unterweltlichen Gottheiten geweiht waren, weshalb in Athen auch die Blutgerichte auf diese Tage verlegt waren[8]), und ferner

---

für πάσας τὰς τρεῖς zu lesen πάσας τὰς τρίτας. Ueber den 28. (τρίτη φθίνοντος), den Einige den Geburtstag der Athene nannten, s. Schol. Il. VIII, 38. Er ist unter der φθινὰς ἁμέρα bei Eurip. Heracl. v. 779 zu verstehen.

1) Procl. a. a. O. v. 798. Hymn. hom. in Merc. v. 19. Aristoph. Plut. v. 1127 mit d. Schol. auch Zenob. Prov. VI, 7 u. d. dort von Schneidewin angeführten.

2) Hesiod. O. et D. v. 802.

3) Procl. a. O. v. 783. Diog. L. II, 44. u. Spanhem. zu Callim. h. in Del. v. 251. Auch hören wir, dafs in Sparta den Königen an jedem siebenten wie am ersten Monatstage Opferthiere geliefert wurden, um sie dem Apollon zu opfern. Herod. VI, 57.

4) Plutarch. Thes. c. 36. Procl. a. O. v. 788.

5) Dem Helios nach Dion. Hal. art. rhet. c. 31; der Rhea nach Nicand. Alex. v. 218, wo jedoch die Lesart zwischen εἰνάδι und εἰκάδι schwankt.

6) Dionys. l. l. Etym. M. p. 297 extr.

7) Nach Athenae. VII, 126 p. 325; dagegen nach dem Schol. zu Aristoph. Plut. v. 594 an den Numenien. Es kann beides wahr sein: man mochte sich nach dem Eintritt des Neumondes richten, der bald auf den letzten Monatstag, die ἕνη καὶ νέα, bald auf den ersten fiel.

8) Vgl. Müller zu Aeschyl. Eum. S. 188. — Diese Tage galten als ἀποφράδες, μιαραὶ ἡμέραι, schlimme Tage, an welchen man sich möglichst aller wichtigeren Unternehmungen und Geschäfte zu enthalten habe. Es gab aber solcher ἀποφράδες noch manche andere, theils mit Festen zusammenhängend, wie mit den Plynterien und den Choen, von denen unten die Rede sein wird, theils aus sonstigen Anlässen, worüber wir wenig Genaueres anzugeben haben. Im allg. vgl. de comit. Athen. p. 50.

dafs der achtzehnte und der neunzehnte Monatstag als die geeignetsten angesehen wurden, um an ihnen die zur Reinigung und Unheilsabwehr dienenden Gebräuche zu verrichten[1]. — Uebrigens ist es unbedenklich anzunehmen, dafs Opfertage für alle Götter theils monatlich theils jährlich anberaumt gewesen sind, an welchen ihnen nicht blofs von einzelnen Frommen Verehrung erwiesen[2], sondern auch von den Priestern oder sonstigen Beauftragten der Gesammtheit irgend ein gröfseres oder kleineres Opfer dargebracht wurde[3]. Es wird angegeben, dafs in Athen an jedem Tage des Jahres mit Ausnahme eines einzigen Opfer stattgefunden haben[4], worunter offenbar solche gesetzlich bestimmte Opfer zu verstehen sind; und wenn auch diese Angabe durch keine namhafte Auctorität gestützt wird, so ist sie doch keinesweges unglaublich. Natürlich galten aber solche Opfertage darum nicht auch als Festtage[5]: sie waren Werkeltage, an welchen alle anderweitigen Geschäfte ungestört ihren Fortgang hatten. Nur einigen Göttern zu Ehren wurden gewisse Tage in der Weise gefeiert, dafs an ihnen nicht blofs die anderweitigen öffentlichen Geschäfte, einzelne besonders dringende etwa ausgenommen, bei Seite gesetzt wurden, sondern auch die Privatgeschäfte ruhten[6]. Solche Feiertage sind

1) Procl. ad Hesiod. O. et D. v. 808.

2) Ueber die Neumondsfeier s. bes. Arist. Vesp. v. 96. Acharn. v. 1012. (Demosth.) I g. Aristogit. § 99 p. 799 sq. u. andere bei Meurs. Gr. Fer .unter *Νουμηνία* und Welcker, Götterl. I S. 554.

3) Ueber solche Opfer, welche von Staatswegen dargebracht und bei welchen denn auch Gebete für den Staat, für den Rath, das Volk, für Weiber und Kinder gesprochen wurden, statteten nacher die damit Beauftragten ihren Bericht in der nächsten Volksversammlung ab (*ἀπαγγέλλειν ὑπὲρ τῶν ϑυσιῶν*). Vgl. z. B. Inschr. im Philist. IV, 1 p. 91, Rangabé A. H. II no. 444 u. sonst öfter. Theophr. char. c. 21. Demosth. prooem. no. 50.

4) Schol. Thucyd. II, 38.

5) Sie werden ausdrücklich von den *ἑορταῖς* unterschieden. Schol. Arist. Plut. 1127. Doch ist der Sprachgebrauch nicht feststehend. Plato z. B. Legg. VIII zu Anfang p. 828 nennt alle Tage, an denen in seinem Musterstaate den Göttern geopfert werden soll, auch *ἑορτάς*, und zählt also deren nicht weniger als 365: weil er nämlich seinem Staat ein Sonnenjahr giebt. — Auch die häuslichen oder Familienfeste bei der Verheirathung, der Geburt eines Kindes u. dgl. heifsen *ἑορταί*. S. z. B. Hesych. unt. *ἑβδόμη* Etm. M. unt. *ἀμφιδρόμια* u. *ἀπαύλια*.

6) Vgl. de comit. Ath. p. 49. — Nach einem Scholiasten zu Demosth. g. Androt. (ed. Turic. p. 103, 23, vgl. 119, 9) sollen in Athen an den Dionysien und Panathenäen die Gefangenen gegen Bürgschaft aus der Haft entlassen sein um an der Festfeier theilnehmen zu können: was wir auf sich

die eigentlich sogenannten Feste, ἑορταί, deren manche von einer zahlreich versammelten Menge begangen wurden und mit Processionen, Volksspeisungen, Agonen und sonstigen Schaustellungen verbunden waren, woher sie denn auch den Namen πανηγύρεις tragen. Natürlich aber waren nicht alle Feste gleich stattlich. Die Athener, wie sie in ihrer Blüthezeit die glänzendsten Feste feierten, sollen auch die meisten gefeiert haben, nach einem alten Zeugnifs doppelt soviel als irgend ein anderer Staat[1]). Eine bestimmte Zahl anzugeben setzen freilich unsere Quellen uns nicht in den Stadt, gewifs ist es aber nicht zuviel, wenn wir etwa fünfzig bis sechzig solcher Feiertage[2]), an denen die Geschäfte ruhten, annehmen, also etwa ebensoviel, als bei uns die Zahl der Sonn- und Feiertage beträgt. Doch gab es andere Staaten, die es an Zahl der Feste den Athenern nicht blofs gleichthaten, sondern sie noch übertrafen, wie denn z. B. von Tarent, wenn auch freilich wohl nicht ohne Uebertreibung, angegeben wird, dafs es in den Tagen seines Wohlstandes mehr öffentliche Feste als Werkeltage gehabt habe[3]).

Die meisten der Feste, und die ältesten wohl alle, galten den Göttern als den in der Natur waltenden Mächten, von welchen der Wechsel der Jahreszeiten und Witterungen, das Gedeihen oder Mifsrathen des Ackerbaues und der Baumzucht, kurz alle den Menschen wohlthätigen oder nachtheiligen Naturereignisse herrührten. Andere galten ihnen als den Urhebern

---

beruhen lassen. Sicherer ist, dafs Verhaftungen und Auspfändungen an Festtagen nicht vorgenommen werden durften. (Demosth. g. Mid. p. 571, vgl. p. 518); noch weniger durften natürlich Todesstrafen an solchen Tagen vollstreckt werden (Xen. Hell. IV, 4, 2). Dafs an den Panathenäen keine Gerichtssitzungen stattfanden, lesen wir bei Athenae. III, 53, p. 98, und müssen dasselbe natürlich auch von andern Staatsfesten annehmen. Bei demselben Athenae. steht IV. 71 p. 171 ein Rathsbeschlufs, durch den sich der Rath wegen des Apaturienfestes fünf Tage Ferien giebt, die also nicht schon durch das Gesetz angeordnet waren. Natürlich: weil die Apaturien, wenn auch von allen Bürgern gefeiert, doch kein eigentliches Staatsfest waren, wie wir später sehen werden. Bei Demosthenes, g. Timokr. p. 708, ist von einer wegen des Festes der Kronien ausgesetzten Rathssitzung die Rede. Bei Xenophon, Hell. V, 2, 29, finden wir in Theben eine Rathssitzung, während der Thesmophorien: das ist leicht erklärlich, da die Thesmophorien nicht von den Männern sondern von den Weibern gefeiert wurden.

1) (Xenoph.) Staat v. Athen c. 3, 9. vgl. Plat. Alcib. II p. 149 E.

2) Vgl. Schol. Aristoph. Vesp. v. 683 (661). Att. Proc. S. 152.

3) Strab. VI p. 280: πανδήμους ἑορτὰς πλείους ἢ τὰς [ἄλλας] ἡμέρας. Vgl. Coray und Grosk.

und Beschützern gesellschaftlicher und sittlicher Ordnungen und Einrichtungen: eine Auffassung, welche indessen öfters mit jener ersteren zusammenfiel, indem dieselben Mächte, die in dem Naturgebiet walteten, auch als sittliche Wesen betrachtet wurden, die sich dem Menschen seinem Verhalten gemäfs hold oder unhold erwiesen. Noch andere Feste feierten geschichtliche Ereignisse, in denen die Götter den Menschen ihr Walten auf eine besonders sichtbare Weise offenbart zu haben schienen. Endlich, da auch die Verstorbenen in der Unterwelt einen Anspruch nicht blofs auf ein geehrtes Andenken unter den Ihrigen, sondern auch auf Liebesgaben und Opfer zu haben schienen, so wurden, aufser den von den einzelnen Familien und Geschlechtern ihren Todten erwiesenen Ehren, auch gemeinsame Todtenfeiern angeordnet, und so den Pflichten der Pietät, welche im Einzelnen wohl bisweilen vernachlässigt werden mochten, im Ganzen Genüge gethan. Natürlich konnten aber bei den Todtenfesten auch die Götter, die in der Unterwelt über den Todten walteten, nicht vergessen werden [1]).

Alle Naturfeste, die sich auf Jahres- und Witterungswechsel und andere regelmässig wiederkehrende Naturerscheinungen bezogen, mufsten nothwendiger Weise auch zu solchen Zeiten gefeiert werden, die ihrer Bedeutung entsprechend waren, und folglich, wenn sie auf gewisse Monate und Monatstage angesetzt waren, mufste dafür gesorgt werden, dafs diese Monate und Tage auch wirklich in die der Bedeutung des Festes entsprechende Zeit fielen. Da das Jahr der Griechen ein aus zwölf synodischen Monaten bestehendes Mondjahr von 354 Tagen [2]), also gegen das Sonnenjahr um etwas über 11 Tage zu kurz war, so würden die Monate schon in einem Zeitraum von etwas über 30 Jahren alle Jahreszeiten durchlaufen haben, also derselbe Monat, der jetzt in den Frühling fiel, nach einigen Jahren in

---

1) Beiläufig mag noch erwähnt werden, dafs hier und da ein oder das andere Fest seine Entstehung einer frommen Stiftung Einzelner verdankte, die ein Vermächtnifs, eine Geldsumme oder ein Grundstück dazu aussetzten, dafs von dem Ertrage ein Fest zu Ehren dieser oder jener Gottheit und zugleich zum Andenken des Stifters gefeiert würde. Beispiele der Art giebt die theräische Inschr. bei Rangabé no. 893 und die delphische v. A. Michaelis u. Conze bekannt gemachte in den Annali dell' inst. 1861 und Philolog. XIX p. 178.

2) Ueber die Meinung Einiger von einem Jahr zu 360 Tagen mit zwölf dreifsigtägigen Monaten s. bes. Böckh, Mondcyklen I S. 2 ff. u. 63.

den Winter, dann in den Herbst, endlich in den Sommer gefallen sein; wenn man nicht ein Mittel gefunden hätte, diesem Uebelstande abzuhelfen, und die Mondjahre mit den Sonnenjahren in leidlicher Uebereinstimmung zu erhalten. Dies Mittel bestand darin, daſs man von Zeit zu Zeit, ehe der Unterschied allzu merklich geworden war, einige Tage einschaltete: und zwar geschah dies nach einer gewissen Regel innerhalb eines bestimmten Zeitraumes, dessen gesammte Tagessumme einerseits einer Anzahl von richtigen Sonnenjahren gleichkam, andererseits sich bequem unter eine gleiche Anzahl von Mondjahren vertheilen lieſs. Einen solchen Zeitraum nannte man ein groſses Jahr (*μέγας ἐνιαυτός*), und schon sehr früh hatte man ein solches groſses Jahr acht Sonnenjahren gleichkommend, aber um etwa 90 Tage länger als ebensoviele Mondjahre, unter welche deswegen jene 90 Tage, in drei Schaltmonate vertheilt, eingeschaltet wurden, so daſs unter den acht Jahren drei nicht zwölf sondern dreizehn Monate bekamen [1]). Nach solcher achtjährigen Schaltperiode, die man, weil sie mit jedem neunten Jahre neu begann, auch Ennaeteris statt Octaeteris nannte, wurden die Pythien und die Olympien, die ersteren, bis zum J. 586, einmal, die anderen zweimal, zu Anfang und in der Mitte, gefeiert. Ob aber dieselbe allgemein in dem Kalenderwesen aller griechischen Staaten Eingang gefunden habe, ist nicht zu entscheiden: auch stimmten die pythische und die olympische Ennaeteris selbst unter einander nicht ganz überein, indem wenigstens ihre Anfangspunkte um zwei Jahre auseinander lagen, so daſs das erste Jahr jener in das dritte Jahr dieser fiel. In Athen wurde die pythische Ennaeteris wahrscheinlich durch Solon eingeführt [2]): nach ihr wurde, wie es scheint, in jedem

---

1) Macrob. Sat. I, 13 p. 273 Zeun. Solin. c. 1 p. 3. G. Censorin. d. d. n. c. 18 p. 52, 19 Jahn. Die Worte des C., hanc ὀκταετηρίδα vulgo creditum est ab Eudoxo Cnidio institutam; sed alii Cleostratum Tenedium primum ferunt composuisse, berechtigen uns nicht an dem höheren Alter einer achtjährigen Schaltperiode zu zweifeln, wie jüngst Lewis in seinem survey of the astron. of the anc. gethan hat. Sie können nur beweisen, daſs die Genannten sich um genauere Regelung der Schaltperiode verdient gemacht haben, woran es früher wohl fehlen mochte. — Die Angaben der Alten über eine ältere trieterische Schaltperiode sind von Böckh, Mondcykl. I S. 10. 36 ff. als irrig verworfen: ob mit Recht? läſst sich doch wohl bezweifeln. Vgl. Mommsen, d. röm. Chronolog. S. 211. Und vielleicht beruhten einige der später zu erwähnenden trieterischen Feste, wie namentlich die dionysischen, auf solcher Schaltperiode.

2) Vgl. Böckh a. a. O. S. 14.

dritten, sechsten und achten Jahre ein dreifsigtägiger Schaltmonat, *Ποσειδεὼν ὕστερος*, zugesetzt, so dafs diese Jahre 384 statt 354 Tage hatten. — Die übrigen Monate hatten abwechselnd 30 und 29 Tage. Sie wurden in drei Dekaden zu 10 (und resp. 9) Tagen eingetheilt, wahrscheinlich weil man vor Alters nicht, wie späterhin, vier sondern nur drei Mondphasen unterschied[1], die erste von dem ersten Sichtbarwerden des Mondes bis dahin, wo sich die Sichel zum Halbkreise gestaltet, was am 10. Tage etwa der Fall ist, die zweite wo der Halbkreis schwillt, zum ganzen Kreise wird, und wieder bis zum Halbkreise abnimmt, vom 10. bis 20., die dritte wo der Halbkreis sich wieder zur sichelförmigen Gestalt zusammenzieht, bis er endlich ganz verschwindet[2]). Die Tage der dritten Dekade wurden der jetzt immer merklicher werdenden Abnahme des Mondes entsprechend auch abnehmend gezählt, so dafs der 21. der 10. des abnehmenden Mondes (*δεκάτη φθίνοντος*, öfters auch *δεκάτη ὑστέρα*), der 22. der 9., der 23. der 8. u. s. w. hiefsen. In den hohlen Monaten, wie man die neunundzwanzigtägigen im Gegensatz zu den vollen oder dreifsigtägigen nannte, hiefs der 28. Tag ebenso wie in den vollen *τρίτη φθίνοντος*, so dafs eine *δευτέρα φθίνοντος* in ihnen ganz ausfiel, und auf die *τρίτη* gleich die *ἕνη καὶ νέα* folgte[3]). Denn so benannte man den letzten Monatstag (Schlufstag und Neutag), weil an ihm der Mond theils ganz verschwindet, theils wieder zu erscheinen anfängt. Der Name *τριακάς* pafst eigentlich nur für den letzten Tag der vollen Monate, wurde aber im ungenauen Sprachgebrauch auch wohl für den der hohlen gesagt. — Statt der alten achtjährigen Schaltperiode wurden später von Astronomen andere genauere vorgeschlagen, unter denen wir hier nur der von Meton, im Perikleischen Zeitalter, aufgestellten Enneakaidekaeteris von 19 Jahren gedenken, weil diese, wenn auch erst längere Zeit nachher, wirklich zur Berich-

---

1) Vgl. Welcker, Götterl. 1 S. 555.

2) Abbildungen des Wachsens und Abnehmens des Mondes nach den Tagen giebt Hevelius in seiner Selenographie, Gedan. 1647.

3) Vgl. de comit. Ath. p. 36, und über abweichende Ansichten Hermann, gottesd. Alt. § 45, 11. Es findet sich auch der Ausdruck *ἕνη καὶ νέα προτέρα* für den vorletzten Monatstag, doch nur in späterer Zeit, und nur in solchen Monaten, die nach dem damals üblichen Schaltcyklus aus 29tägigen zu 30tägigen wurden, wo denn der 30. *ἕνη καὶ νέα ἐμβόλιμος*, der 29. *ἕνη καὶ νέα προτέρα* hiefs. S. Böckh, Mondcykl. S. 12 u. epigr. chronol. Stud. S. 67 f.

tigung des Kalenderwesens in den Staaten, namentlich in Athen, benutzt wurde. Genauere Erörterung dieses noch keineswegs ganz aufgeklärten Gegenstandes liegt aufserhalb der Grenzen unserer Aufgabe [1]). Aber das dürfen wir nicht unbemerkt lassen, dafs niemals, so lange Griechenland frei war, eine allgemeine Uebereinstimmung in dem Kalenderwesen der verschiedenen Staaten stattfand, sondern der zum Nationalcharakter gehörige Particularismus sich auch in diesem Stücke nicht verleugnete. Jahresrechnung, Monatsordnung und Monatsnamen waren hier so, dort anders: nur darin stimmten alle überein, dafs die Namen der Monate fast ohne Ausnahme von den vornehmsten der Feste, die in ihnen gefeiert wurden, hergenommen waren, zum deutlichen Beweise des Zusammenhanges der Zeitrechnung mit dem Cultus, für den es Bedürfnifs war, dafs wenigstens die Naturfeste immer in die richtige Jahreszeit fielen.

Die Athener, und ebenso die übrigen Ionier, begannen, soweit sich erkennen läfst, von jeher ihr Jahr mit dem ersten Neumonde nach der Sommersonnenwende. Der erste Monat hiefs Hekatombaion, der zweite Metageitnion, bei einigen Ioniern jedoch Buphonion, der dritte Boëdromion, welchen Namen aber bei Andern erst der vierte Monat hatte, der in Athen und sonst bei den Ioniern Pyanepsion hiefs. Der fünfte hiefs in Athen Maimakterion; andere Ionier nannten ihn Apaturion, noch andere Kyanepsion, was mit Pyanepsion gleichbedeutend ist. Der sechste hiefs Poseidon, bei Einigen aber, z. B. in Cyzikus, hiefs er Apaturion; der siebente Gamelion, aber anderswo, z. B. zu Ephesus, Smyrna, Eretria Lenaion, in Cyzikus Poseidon. Den achten nannten die Meisten Anthesterion, Einige aber Lenaion; der neunte hiefs Elaphebolion, anderswo aber Anthesterion oder Artemision; der zehnte Munychion, aber auch Artemision oder Anthesterion; der eilfte Thargelion, anderswo, z. B. in Cyzikus, Kalamaion; der zwölfte endlich Skirophorion, aber in Cyzikus Panemos, in Eretria Hippios. — Die Dorier begannen, wie es scheint, ihr Jahr mit der Herbstnachtgleiche. Ihre Monatsnamen sind nicht alle bekannt, zeigen aber einerseits dieselbe Benennungsweise nach Götter-

---

1) Vgl. Böckh, Mondcykl. S. 29. 43. u. E. Müller in d. Zeitschr. f. d. A. W. 1857. S. 555. 562.

festen, andererseits den gleichen Mangel an Uebereinstimmung zwischen den verschiedenen Staaten dieses Stammes. So hiefs z. B. der erste Monat bei Einigen Heraios oder Herasios, nach der Hera, bei Andern aber Dalios, nach dem delischen Apollon, während anderswo dieser Name dem zweiten Monate zukam, den Manche auch Apellaios oder Apollonios nannten. Nur in dem Namen des siebenten etwa dem April entsprechenden Monates, Artemisios oder Artamitios, und in dem des eilften (August), Karneios, stimmten, soviel sich nach den freilich sehr lückenhaften Quellen urtheilen läfst, alle Dorier überein. — Die Aeolier endlich scheinen das Jahr mit der Wintersonnenwende begonnen zu haben. Der erste Monat hiefs bei den Böotiern Bukatios, gleichbedeutend mit Buphonios, von den grofsen Stieropfern, die dann dargebracht wurden; aber denselben Namen hatte in Phokis (Lamia) der letzte Monat, der bei jenen nach der Alalkomenischen Athene Alalkomenios hiefs, ein Name, der sich bei andern Aeoliern nicht nachweisen läfst, wie denn überhaupt bei den unter diesem Namen begriffenen, aber sehr ungleichartigen Völkern sich auch in dieser Hinsicht am wenigsten Uebereinstimmung findet[1]).

Die Festzeiten in jedem Monate heifsen *ἱερομηνίαι* oder heilige Monatszeiten. Ihrer waren in einigen Monaten mehrere, in andern wenigere, und ebenso war die Dauer der einzelnen Hieromenien bald länger bald kürzer, indem sie bei einigen Festen sich über mehrere Tage erstreckte, bei andern auf einen Tag beschränkt war[2]). Während derselben sollten alle Geschäfte, mit Ausnahme der auf die Feier bezüglichen, ruhen, namentlich also auch keine gerichtlichen Verhandlungen stattfinden, keine Auspfändungen und Exekutionen vorgenom-

1) Wegen der Belege für die angeführten Einzelheiten genügt es auf C. F. Hermann, Ueber griech. Monatskunde. Götting. 1844. Th. Bergk, Beiträe zur griech. Monatsk. Giessen 1845. u. Ahrens, Zur gr. Monatskunde, im N. Rhein. Mus. XVII. S. 329 ff. zu verweisen.

2) Vgl. Schol. Pind. Nem. III, 2. Harpocr. u. Hesych. u. d. W. Etym. M. p. 469, deren Erklärungen Hermann Monatsk. S. 17 mit Unrecht tadelt. Der Ausdruck bei Thucyd. V, 54: *Καρνεῖος δ' ἦν μήν, ἱερομηνία Δωριεῦσι*, darf nicht buchstäblich genommen werden, als ob der ganze Monat von Anfang bis zu Ende als Hieromenia gefeiert sei, obgleich man allerdings wohl bisweilen den Monat, in welchem das Haupt-Fest eines Gottes stattfand, deswegen als einen diesem Gotte geheiligten Monat bezeichnete, wie z. B. den Athesterion dem Dionysos, den Thargelion dem Apollon; s. Harpocr. unt. beiden W. u. Hesych. unt. *Θαργήλια*.

men werden, kurz es sollte Nichts den allgemeinen Frieden und die gemeinsame Feier stören[1]). Für solche Feste, zu welchen sich Theilnehmer auch aus dem Auslande, zum Theil aus weiter Ferne, einzufinden pflegten, wie z. B. zu den Eleusinien in Attika, wurde auch ein Gottesfriede, eine Ekecheirie, durch umhergesandte Boten in dem übrigen Griechenlande angesagt, und um freies Geleit für alle angehalten, die sich zu dem Feste nach Attika begäben, und es kam wohl nur selten vor, dafs solches Verlangen abgelehnt wurde[2]). Eine noch vorhandene Urkunde[3]) bestimmt die Dauer der Ekecheirie für die grofsen Eleusinien vom 15. Metageitnion bis zum 10. Pyanepsion, also auf anderthalb Monate und zehn Tage, und für die kleinen Mysterien vom 15. Gamelion bis zum 10. Elaphebolion, also auf ebenso lange[4]). Die Hieromenia für das erste Fest fällt in den Boëdromion, für das andere in den Anthesterion, und die Ekecheirie sollte also den Fremden hinreichende Zeit für die ungefährdete Herreise und Rückreise gewähren.

Was Isokrates[5]) von den Athenern sagt, dafs die Vorfahren in der guten alten Zeit ihre Frömmigkeit nicht durch den Aufwand und die Pracht der Feste, sondern durch gewissenhafte Beobachtung der von Altersher überlieferten heiligen Bräuche bewiesen hätten, in der späteren Zeit dagegen zwar der Aufwand gröfser geworden, neue Feste angeordnet, mit Schmausereien für das Volk auf öffentliche Kosten verbunden, die alten frommen und einfachen Gottesdienste aber vernachlässigt oder ganz unterblieben seien, das wird wohl nicht von Athen allein, sondern von ganz Griechenland in gleicher Weise gelten. Die Feste wurden im Laufe der Zeit zahlreicher und glänzender; aber die reichere äufserliche Ausstattung des Gottesdienstes war keineswegs ein Beweis gröfserer Religiosität, noch auch geeignet, fromme Gedanken und Empfindungen zu wecken und zu nähren. Vielmehr die Nebendinge, die zum Schmuck des Festes dienen sollten, galten den Meisten als die Hauptsache. Sie nahmen an dem Feste Theil weniger um der Gottheit willen, der

1) Vgl. Demosth. g. Mid. § 10 p. 518 u. § 35 p. 525. g. Timocr. § 29 p. 709. C. Inscr. no. 3641 b. v. 24 ff. tom. II p. 1131.
2) Vgl. Aeschin. d. f. leg. § 135.
3) C. Inscr. no. 71.
4) S. Sauppe comm. de inscr. Eleus. im Göttinger Index schol. 1861 bis 1862, wo die richtige Lesung *ἀπὸ διχομηνίας* für *ἀπὸ ἀρχομηνίας* erwiesen ist.
5) Areopagit. c. 11.

es galt, als der stattlichen Aufzüge, der Kampfspiele und anderer Schaustellungen, oder auch der Festschmäuse wegen, die damit verbunden waren [1]). Götterfeste ohne dergleichen Ausstattung mochte die Priesterschaft mit einigen Andächtigen feiern; die Mehrzahl nahm wenig Notiz davon. Dabei wollen wir keinesweges verkennen, dafs auch jener Schmuck der Feste grofsentheils sinnvoll angeordnet war, und dafs die Idee, sich den Göttern bei solchen Gelegenheiten in schönster und glänzendster Erscheinung zu zeigen und das Beste was man hatte und vermochte ihnen vorzuführen, auch wohl eine fromme aus Dankbarkeit und Verehrung entspringende genannt werden darf [2]); ob aber in der Ausführung gerade diese Idee bei den Theilnehmern des Festes die vorherrschende gewesen sei, dürfte sich bezweifeln lassen. Dafs von eigentlich religiöser Belehrung bei den Festen ebensowenig als bei andern gottesdienstlichen Acten vorgekommen sei, braucht nicht wiederholt zu werden. Es wurden Gebete gesprochen, Hymnen, Päane und andere Festlieder gesungen, mitunter von Rhapsoden, die um den Preis wetteiferten, Homerische und andere Gedichte vorgetragen, bei einigen Festen auch Tragödien, Satyrdramen und Komödien aufgeführt; aber so hoch man auch diese Dichtungen ihres poetischen Werthes wegen schätzen, ja so sehr man auch den veredelnden Einflufs anerkennen mag, den eines oder das andere von ihnen, z. B. eine Tragödie des Aeschylus oder Sophokles, auf empfängliche Gemüther ausüben konnte und ohne Zweifel auch wirklich ausgeübt hat, im Allgemeinen war doch offenbar die Wirkung dieser Kunstwerke vielmehr eine ästhetische als eine religiöse. — Plato, indem er von den Festen redet, wie sie sein sollten, sagt [3]): die Götter haben sich erbarmend der mühebeladenen Sterblichen angenommen und ihnen zur Erholung von ihren Arbeiten die Abwechselung der Feste angeordnet. Sie haben ihnen die Musen und den Musenführer Apollon und den Dionysos zugesellt, um ihr Wesen und ihren Sinn zu erheben und zu veredlen, und durch den Rhythmus und die Harmonie eine wohlthätige Wirkung auf die Stimmung ihrer Seelen auszuüben. Deswegen ist es aber auch nothwendig, dafs nur solche Arten von Gesängen, Tänzen und ähnlichen Darstellungen bei den Festen vorkommen, welche ihrem Zweck entsprechen und

1) Vgl. (Xenoph.) Staat v. Ath. c. 2, 9. Lucian. Tim. c. 4.
2) S. Th. I S. 469. 3) In den Gesetzen II, 1 p. 653.

der Götter würdig seien[1]); und dafs die in der Wirklichkeit vorkommenden dem Plato nicht eben von dieser Art zu sein schienen, ist hinlänglich bekannt.

Für die nun folgende Darstellung der Feste, die auf Vollständigkeit in Zusammenstellung der Notizen um so mehr zu verzichten hat, als die meisten derselben nichts als Namenangaben ohne Inhalt sind, ordnen wir den Stoff am zweckmäfsigsten nach den Gottheiten, denen die Feste galten, wobei, wie schon oben bemerkt, zunächst von den athenischen Festen zu reden, und hieran dasjenige anzureihen sein wird, was aus anderen Staaten Erwähnung verdient. In der Anordnung der Gottheiten irgend ein mythologisches System zu befolgen ist nicht rathsam. Denn was man auch immer für ein System erwählen mag, der Cultus weifs nichts davon, sondern ist durch mancherlei vielfach sich kreuzende Ansichten und Rücksichten bestimmt, die sich an kein System binden. Es bleibt deswegen nichts anders übrig, als die Götter nach der Ordnung zu behandeln, in welcher ihre Feste in dem Staate, über den wir am besten unterrichtet sind, in Athen auf einander folgten, jedoch so, dafs wir an das erste Fest eines jeden immer gleich die übrigen während des ganzen Jahres demselben gefeierten anreihen. Hoffentlich wird sich auch so die Stellung und Bedeutung, die jeder im Cultus, der lebendigen Bethätigung des Volksglaubens, einnahm, am leichtesten erkennen lassen: und darauf kommt es doch vorzugsweise an.

Apollon eröffnet den Reigen: denn ihm zu Ehren wurden gleich im ersten Monate des Jahres die Hekatomben geopfert, von welchen der Monat seinen Namen hat. Der Tag wird nicht angegeben: wir mögen entweder den ersten annehmen, der, nach dem oben erwähnten Zeugnifs des Philochorus, in jedem Monate vorzugsweise dem Apollon geheiligt war, oder den siebenten, der ebenfalls ihm gehörte. Apollon gehörte gewifs nicht zu den ursprünglichen Landesgöttern von Athen; sein Cult wurde hier wohl erst seit der Zeit eingeführt, wo eine hellenische Volksschaar vom südlichen Thessalien aus sich in Attika angesiedelt und mit den pelasgischen Altioniern vermischt hatte[2]). Der Begriff des Apollon ist später vorzugsweise nach der ethischen Seite ausgebildet worden; doch im Cultus tritt

---

1) Ebend. VII, 8 p. 799.

2) Vgl. Th. I S. 333. Die dort versprochene ausführlichere Begründung ist seitdem in den Opusc. ac. gegeben, I, 157 ff.

seine ursprüngliche Naturbedeutung vielfach sichtbar hervor, und so dürfen wir auch der Angabe trauen, daſs die Festhekatomben des Hekatombaion ihm als dem Sommergotte geopfert seien, der zur Zeit des höchsten Sonnenstandes seine theils wohlthätige theils auch verderbliche Macht ausübt[1]). — Die Metageitnien, von denen der zweite Monat seinen Namen hat[2]), galten ebenfalls dem Apollon, aber nicht als Naturgott, sondern, wie der Name andeutet, als dem Gott des Wohnungswechsels oder der Freizügigkeit, deren Einführung in Attika mit der Aufnahme des Apollon als *πατρῷος* für alle Bürger verbunden gewesen zu sein scheint[3]). Aus ähnlichem Grunde aber, wie die Metageitnien in Attica gefeiert wurden, scheint Apollon auch anderswo, wie z. B. zu Kos, als *Πεταγείτνιος* d. h. *Μεταγείτνιος*, verehrt zu sein[4]). Weil aber die in Attika eingewanderten Apollodiener ihren Gott auch als den Helfer betrachteten, der ihnen in ihren Kämpfen beistände, so verehrten sie ihn als Boëdromios, und stifteten ihm das Fest der Boëdromien, welches, nachdem sämmtliche Attiker den Cult des Gottes angenommen, dem dritten Monate seinen Namen gab. Die Wahl der Zeit ist vielleicht durch ein geschichtliches Ereigniſs veranlaſst, wie wenigstens die Alten meinten[5]). Das vierte Apollinische Fest dagegen, die Pyanepsien, am siebenten Tage des nach ihm benannten Monates, galt wieder dem Naturgott, welcher die Früchte der Gärten und Baumpflanzungen reifen lieſs. Es hat seinen Namen von den gekochten Hülsenfrüchten, die dem Gott als Erstlingsopfer dargebracht wurden; aber es schlossen sich hieran auch andere Darbringungen von Erstlingen in Form der sog. Eiresione, eines mit allerlei Baum-

---

1) Lex. Seguer. p. 247. Da es aber an bestimmten Angaben über ein Staatsfest des Apollon im Hekatombaeon fehlt, so kann man, mit Mommsen, Heortol. S. 107, vermuthen, daſs etwa nur die Phratrien ihm Festopfer dargebracht haben, und zwar wohl am siebenten, weil eine Inschr. im C. I. no. 463 ein *ἱερὸν Ἀπόλλωνος ἑβδομαίου* der Phratrie der Achniaden erwähnt.

2) Harpocr. u. d. W.

3) S. d. Anhang. 4) Roſs Inscr. gr. III p. 52.

5) Nach Plutarch, Thes. c. 27, durch den Sieg des Theseus über die Amazonen; nach Andern wegen der Besiegung des Eumolpus durch den Ion. Etym. M. p. 202. Ion bezeichnet die aus Verschmelzung der Altionier mit den hellenischen Einwanderern entstandenen Neuionier. — Den Beinamen *Βοηδρόμιος*, oder den gleichbedeutenden *Βοαθόος*, hatte übrigens Apollon auch anderswo. S. Callimach. h. in Apoll. v. 69. L. Stephani, Apollon Boedrom. Lpz. 1860. Welcker, Götterl. 1 S. 535.

früchten, auch mit Backwerk, Näpfchen voll Oel, Honig und Wein behangenen Olivenzweiges; es trug ihn ein Knabe, dem beide Eltern noch lebten, und die geleitende Procession zog unter Gesängen zum Tempel des Gottes, wo dann die Eiresione als Weihgeschenk aufgestellt wurde[1]). Neben der öffentlichen allgemeinen Feier begingen auch Einzelne das Fest mit ähnlichen Gebräuchen, und stellten die Eiresione in ihren Häusern an den Thüren auf[2]). Es hat sich noch der Text eines Liedchens erhalten[3]), wie es bei solcher Gelegenheit gesungen zu werden pflegte:

Siehe die Eiresione, sie hängt voll Feigen und Kuchen,
Honig trägt sie in Näpfchen und Oel, die Glieder zu salben,
Und auch lauteren Wein, um trunken zu Bette zu gehen.

Mit dem Apollon zugleich wurden aber auch die Horen, als Göttinnen des Jahressegens, mit Opfern und Anrufungen geehrt[4]). Die Athener nannten sie Thallo und Auxo, weil sie der Blüthe pflegen und die Früchte zeitigen[5]).

Einen andern Charakter hat das Frühlingsfest des Apollon, die Delphinien am 6. Munychion (g. Ende des März). Es galt dem Delphinischen Apollon, der ohne Zweifel, wie anderswo, so auch in Athen vorzugsweise in Beziehung zum Meere gedacht ward, als der Gott, welcher das im Winter feindliche und besonders um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche durch die Aequinoctialstürme heftig bewegte Meer wieder beruhigt und die Schifffahrt möglich macht. Wir erfahren übrigens von der Feier der Delphinien nur dies, dafs eine Anzahl von Jungfrauen mit Bittzweigen in den Händen sich in den Tempel des Gottes begab, um ihn zu versöhnen[6]), d. h. wohl um ihn anzuflehen, seine wohlthätige Macht, wenn er etwa zürnend sie so lange zurückgehalten, nun wieder auszuüben. Die Sage bringt die Stiftung der Delphinien in Verbindung mit der Fahrt des Theseus nach Kreta, um den vom Minos den Athenern auferlegten Tribut von sieben Knaben und sieben Mädchen hinüberzubringen. Der Name indessen hängt höchst wahrscheinlich wohl zusammen mit Delphi und dem Drachen Delphyne oder

1) Plutarch. Thes. c. 22. Eustath. zu Il. XXII, 495.
2) Schol. Arist. Equ. v. 729. Vgl. oben Cap. 6 S. 227.
3) Bei Plutarch a. a. O.
4) Schol. Aristoph. Plut. v. 1055. Equitt. v. 725.
5) Pausan. IX, 35, 1. 6) Plutarch. Thes. c. 18.

Delphine [1]), in welchem wir ein winterliches dämonisches Wesen zu erkennen haben, welches der Frühlingsgott überwältigt [2]): später freilich dachte man dabei vielmehr an den Delphin, das dem Apollon befreundete Thier und Symbol des schiffbaren Meeres, und erblickte in dem Delphinios den Schützer der Seefahrt, und diese Auffassung, die seiner Verehrung auch in andern Seestaaten zu Grunde liegt [3]), hat theils die bekannte Fabel des homeridischen Hymnus, nach welcher der Gott als Delphin ein kretisches Schiff nach Krisa führt, theils auch wohl die Feier seines Festes namentlich in den Seestaaten veranlafst, und dies mag immerhin in Athen zu der Zeit gestiftet sein, als die Stadt unter dem Einflufs einer auswärtigen Seemacht stand, als deren Personification der kretische Minos gilt, der den Athenern jenen Tribut auferlegt haben soll [4]). — Galten die Delphinien dem Frühlingsgott, so galten dagegen die einen Monat später fallenden Thargelien dem Gotte des Sommers, der nach griechischer Ansicht mit dem Frühaufgang der Pleiaden, um den 11. May, beginnt [5]). Der Name des Festes und des nach ihm benannten Monates hängt sicherlich mit *θέρος*, Hitze, Sommer, zusammen [6]). Die Wärme des Sommers läfst die Früchte reifen; aber wenn sie das erwünschte Mafs überschreitet und sich zu ausdörrender Hitze steigert, so wird sie den Früchten wie den Menschen verderblich und bewirkt Mifswachs und Krankheiten. Darum fühlte man sich gedrungen dem Gotte einerseits für die gedeihliche Zeitigung der Früchte zu danken, andererseits aber ihn um Milde anzurufen, dafs er nicht mit sengendem Brande die Hoffnungen des Erntesegens vernichte und die Menschen mit Seuchen heimsuche. Es wurden ihm, und neben ihm auch den Horen [7]), die Erstlinge der Früchte, soviele

---

1) Vgl. Opusc. I p. 344 ff. 2) Vgl. Preller Myth. 1 S. 156.

3) Vgl. Hoeck, Kret. III p. 155 ff. Preller S. 164.

4) S. Duncker, Gesch. d. Alt. 1 S. 302.

5) Kruse, Hellas 1 S. 263. In Böotien begann dann schon die Ernte. Hesiod. O. et D. v. 383; in Attika reifte das Getraide etwas später. Vgl. die Anmk. zu Thucyd. II, 19, 1 bei Poppo III, 2 p. 85.

6) *Θαργηλιών* für *Θεργηλιών*, von *θέργω* = *θέρω*. Bei Hesych. unt. *τέρσει* kommt auch *τέργει* vor und wird durch *ξηραίνει* erklärt.

7) Schol. Arist. Equ. v. 725. Plut. v. 1054. Porphyr. de abst. II, 7. An allen drei Stellen wird Helios statt des Apollon genannt, vielleicht weil man diesen als Sonnengott dachte; wie denn auch in Handschriften beide Namen oft mit demselben Zeichen geschrieben werden. S. Opusc. ac. I p. 319, 5. Doch gab es wenigstens in römischer Zeit auch eine Priesterin des Helios in Athen. S. Philistor III p. 460. In ionischen Städten

jetzt schon gereift sein mochten[1]), in festlichem Aufzuge dargeboten, zum Beweise, wie willig die Menschen seien ihm zu opfern von dem was sie haben. Aber um sein Zürnen abzuwenden, wenn er etwa um ihrer Versündigungen willen seine strafende und verderbliche Macht zu üben bereit sei, wurden ihm auch Bufs- und Sühnopfer dargebracht. Zwei Menschen, ein Mann und ein Weib[2]), denen man Feigenschnüre um den Hals hing, wurden unter Flötenschall und Absingen eines Liedes[3]) als die Sündenböcke (*φαρμακοί*) der Stadt umhergeführt, wobei man sie mit Meerzwiebeln und Feigenruthen peitschte. An einem bestimmten Orte am Ufer wurden sie, in früherer Zeit, geopfert, ihre Leiber verbrannt und die Asche ins Meer geworfen. Später scheint eine mildere Sitte eingetreten zu sein, indem vielleicht nur ein Bann über sie ausgesprochen und sie von einer Anhöhe ins Meer gestürzt, unten aber aufgefangen und aufser Landes geschafft wurden[4]). Aufser diesen Opfern wurden übrigens die Thargelien auch mit festlichen Aufzügen und Agonen gefeiert, in welchen Männer- und Knabenchöre auftraten, und wobei auch Eiresionen nicht fehlten[5]). Die Besorgung der Festlichkeiten lag dem ersten Archon und einigen ihm beigegebenen Epimeleten ob[6]). Gleichzeitig, wie es scheint, mit dem Thargelienfeste wurde auch zu Delos das Hauptfest des Apollon begangen[7]), welches die Athener durch eine heilige Gesandtschaft, eine Theorie, beschickten, die sich desselben uralten, aber immer wieder hergestellten Schiffes bediente, auf dem einst Theseus nach Kreta gefahren sein sollte[8]). Aus Sokrates' Geschichte ist bekannt, dafs in der Zeit nach dem

---

scheint an den Thargelien auch der Pandora geopfert zu sein, nach Hipponax bei Athenae. IX, 9 p. 370. Pandora aber ist sicher nichts als ein Name der Erdgöttin. Vgl. Opusc. ac. II p. 295.

1) Athenae. III, 80 p. 114. Hesych. unt. *Θαργήλια*.

2) Oder nach Harpokration unt. *φαρμακός* und Helladius bei Phot. Bibl. p. 1589 Hoesch. zwei Männer, einer für die Männer, der andere für die Frauen.

3) Ueber den mit Unrecht hieher gezogenen *νόμος κραδίας* vgl. Francke, Callin. p. 129 u. Volkmann zu Plut. des mus. p. 85.

4) Vgl. ob. S. 254 Anm. 2. 5) Schol. Arist. Equ. v. 720.

6) Pollux VIII, 89. Demosth. Mid. p. 517 § 10. C. Inscr. no. 213 v. 11.

7) Vgl. Böckh, Staatsh. II p. 82. Daher wurden die Thargelien auch für ein dem delischen Apollon geweihtes Fest angesehn, wie vom Theophrast, bei Athenae. X, 24, p. 424 C.

8) Plutarch. Thes. c. 23. Vgl. ob. S. 30.

Abgange der Theorie bis zu ihrer Rückkehr keine Todesstrafen vollstreckt werden durften, damit sich die Stadt nicht durch Tödtung eines Menschen verunreinigte. — Noch mag hier auch der Päonien kurz erwähnt werden, die dem Apollon als Heilgott gefeiert sein sollen[1]). Ueber Zeit und Art der Feier sind wir aber nicht unterrichtet.

Die Apollinischen Feste anderer Staaten[2]) lassen ebenfalls theils die Naturbedeutung des Gottes, theils die ethische erkennen. Wir erwähnen zunächst der Hyakinthien und der Karneien, welche beide auch zwei Monaten ihre Namen gegeben haben, dem Hyakinthios, der dem attischen Hekatombaion[3]), und dem Karneios, der dem Metageitnion entsprach. Beide Feste waren, soviel sich erkennen läfst, allen Doriern gemein; aber die Dorier hatten sie von der früheren Bevölkerung der von ihnen besetzten Landschaften des Peloponnes angenommen, und von der hier vielleicht unter anderm Namen verehrten Gottheit auf ihren Apollon übertragen. Die Hyakinthien in Lakonien galten dem Gott von Amyklä und dem von ihm durch einen Wurf seines Diskos getödteten Hyakinthos. Dieser Hyakinthos ist unverkennbar eine Personification der im Frühling durch die befruchtenden Regen[4]) erweckten und genährten, aber im Sommer durch die sengende Hitze verdorrenden und absterbenden Vegetation, Apollon also der Gott, der diese Hitze sendet: der Diskos ist die Sonne. Das Fest war also ein Naturfest; was uns über die Art seiner drei Tage lang währenden Feier berichtet wird, läfst erkennen, dafs sich mit dem Ausdruck der Trauer über das Hinsterben der Vegetation zugleich die Freude über den Segen der jetzt schon eingebrachten Ernte und die fröhliche Zuversicht des Wiedererwachens der Natur verband. Der erste Tag war der Trauer ge-

---

1) Schol. Aristoph. Acharn. v. 1213.

2) Die Delphinien dürfen wir bei allen Ioniern voraussetzen, nach Strab. IV p. 179. Sie finden sich aber auch auf der dorischen Insel Aegina. Schol. Pind. Pyth. VIII, 88. Auch Thargelien feierten wahrscheinlich alle Ionier. Welcker, Götterl. I S. 463.

3) In Sparta hiefs er auch Hekatombeus. Hermann, Monatsk. S. 79.

4) Denn der Zusammenhang des Namens mit ὕειν liegt auf der Hand. Vgl. Welcker 474. Hyakinthides kommen auch in der attischen Fabel vor. S. Preller gr. Myth. I S. 160. II S. 294. Ein Grab des Hyakinthos zu Tarent. Polyb. VIII, 30. Ein Monat Hyakinthios auf Rhodos, Thera, Sicilien. Hermann, Monatsk. S. 79. Eine Phyle oder Demos Hyakintheis zu Tenos. C. Inscr. no. 2338, 26. 71. und eine Ortschaft des Namens ib. 115.

widmet. Darum waren Kränze und Päane beim Opfer verbannt, beim Opfermahle wurden nicht, wie sonst, Waizenbrode sondern nur Opferfladen gereicht und überhaupt grofse Enthaltsamkeit beobachtet[1]). Dem Hyakinthos aber, dessen Grab man unter dem Altar des Gottes zeigte, und zu dem eine eherne Thür den Zugang verschlofs, wurde an diesem Tage ein Grabesopfer dargebracht[2]). Am zweiten Tage dagegen wurden von Knabenchören in hochgeschürzten Chitonen unter Kithar- und Flötenklang Lieder auf den Gott in hohem Tone und lebhaftem Rhythmus gesungen, eine Procession, unter welcher eine Reiterschaar im festlichen Schmuck, zog auf den Festplatz: Chöre von Jünglingen unter Gesang und Tanz, Jungfrauen, zum Theil auf Korbwagen fahrend, schlossen sich an; es fanden Spiele und Wettfahrten statt; dazu reichliche gemeinsame Opfer, die Feiernden, mit Epheukränzen geschmückt[3]), bewirtheten sich unter einander, auch die Knechte nahmen am Opferschmause Theil, kurz Alles war voll Festeslust, ganz Sparta strömte zur Feier nach Amyklä hinaus, so dafs die Stadt an diesem Tage menschenleer war[4]). Was am dritten Tage vorgegangen sei, wird nicht berichtet. Nach Pausanias[5]) webten die spartanischen Frauen dem Gott von Amyklä jährlich einen Chiton, und wir mögen deswegen die feierliche Darbringung desselben, deren in der obigen Beschreibung nicht gedacht ist, auf diesen Tag verlegen.

Im nächsten Monat folgte dann das Fest des K a r n e i o s, d. h. nach der sichersten Deutung[6]), des Heerdengottes, speciell der Schafheerden, von dem ihr Gedeihen und ihre Vermehrung abhing. Einen solchen hatten die Landleute im Peloponnes lange vor der dorischen Eroberung verehrt[7]); die Dorier glaubten auch in ihm eine Manifestation ihres Apollon zu erkennen, der daher den Namen Karneios zum Beinamen erhielt. Auch das Hauptfest des Karneios feierten sie, aber freilich auf ihre Weise, d. h. so, dafs die Naturbedeutung des Heerdengottes bei dem kriegerischen Stamme ganz in den Hintergrund trat, der Sinn des Beinamens, der ohnehin einer ihnen fremden Mundart

1) Athenae. IV, 17 p. 139, auch für das Folgende.
2) Pausan. III, 19, 3.
3) Macrob. Sat. I, 18.
4) Auf nächtliche Feier deutet Eurip. Hel. v. 1470.
5) III, 16, 3.
6) Welcker, Götterl. I S. 471. Sauppe zur Mysterieninschr. von Andania S. 261. Andere Deutungen s. bei Hermann, G. A. § 53, 33.
7) Pausan. III, 13, 3.

angehörte, nicht mehr verstanden, und der Heerdengott zum Gott des streitbaren Heeres wurde. Als solchen läfst ihn wenigstens das Fest, wie es zu Sparta gefeiert wurde, deutlich erkennen. Der Berichterstatter, ein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts v. Chr.[1]), beschreibt es wie es noch damals bestand. Es dauerte neun Tage, vom 7. bis 15. des Monats[2]), und stellte ganz das Bild eines Lebens im Heerlager vor. An neun ohne Zweifel dicht bei einander gelegenen Plätzen wurden Zelte oder Lauben errichtet, deren jede Raum für neun Mann hatte, die dort zusammen speisten. Die Lauben hiefsen *σκιάδες*, mit welchem Namen aber auch die Plätze, wo sie errichtet waren, bezeichnet wurden. Jeder von diesen enthielt die Lauben für drei Phratrien, worunter wir wohl die Oben zu verstehen haben, deren also damals im Ganzen siebenundzwanzig gewesen sein müssen[3]), und Alles geschah auf Commando, welches ein Herold ausrief. Was nun aber geschehen sei, hat der Berichterstatter oder der, welcher seinen Bericht ausgezogen, anzugeben unterlassen. Anderswo hören wir, dafs ein Priester, der bei den Karneien zu fungiren hatte, Agetes oder Anführer genannt wurde, ferner dafs zu Festbesorgern fünf unverheirathete Männer aus jedem Stamme auf vier Jahre erloost wurden, welche Karneaten hiefsen[4]), endlich dafs ein Wettlauf angestellt wurde, indem Einer, gute Wünsche für die Stadt sprechend, voranlief, Andere, Staphylodromen genannt, ihn verfolgten, und dafs, wenn sie ihn einholten, dies als ein gutes Zeichen, das Gegentheil als ein schlimmes betrachtet wurde[5]). Der Voranlaufende bedeutete den Herbstsegen: wurde er eingeholt, so

1) Demetrius von Skepsis, bei Athenae. IV, 19 p. 141.

2) Daher zogen die Spartaner in diesem Monate nicht vor dem 15. ins Feld, was Manche mit Unrecht auf alle Monate ausgedehnt haben. S. Bähr u. Stein zu Herod. VI, 106.

3) Wie diese Zahl mit der Zahl der Phylen zusammenhänge, können wir um so weniger sagen, da uns über die Zahl der damaligen Phylen nichts Sicheres bekannt ist. — Die Annahme, dafs *σκιάς* in dem von Athenaeus gegebenen Auszuge aus Demetrius nicht blofs von einem einzelnen Zelt, sondern auch von jedem der neun Plätze zu verstehen sei, scheint nothwendig um die Schwierigkeit in den Worten *ἔχει δ' ἑκάστη σκιὰς φρατρίας τρεῖς* zu lösen, die sonst, wie Preller in Pauly's Real - Encykl. II S. 153 mit Recht bemerkt, unauflöslich ist.

4) Hesych. unt. *Ἀγητής* u. unt. *Καρνεᾶται*, wo hinter *ἑκάστης* doch wohl *φυλῆς* ausgefallen ist.

5) Lex. Seguer. p. 305, 25. Nach Hesych. unt. *σταφυλοδρ.* gehörten sie zu den Karneaten. Das Uebrige in diesem Artikel ist unverständlich. Die Staphylodromen werden auch in spartan. Inschriften

bedeutete dies, dafs auch der Stadt der Segen nicht entgehen werde. So deutet denn dieser Festbrauch allerdings auf die alte Bedeutung der Karneien als eines Bauernfestes. Die Spartaner hatten gegen die 26. Olympiade auch einen musischen Agon mit der Feier verbunden, zu welchem sich die namhaftesten Künstler aus ganz Griechenland einzufinden pflegten [1]). Die ungestörte Feier des Festes aber galt ihnen für so wichtig, dafs sie vor dem Schlufs desselben am 15., also zur Vollmondszeit, nicht leicht ein Heer ins Feld rücken liefsen. — Auch des eigenthümlich spartanischen Festes der Gymnopädien darf an dieser Stelle erwähnt werden, obgleich die religiöse Bedeutung bei ihm nur als Nebensache erscheint, und die vorkommenden Cultacte nicht dem Apollon allein gegolten zu haben scheinen, sondern auch andern Göttern, namentlich wohl dem Dionysus [2]). Es war eigentlich eine Art von Turnfest, wobei die spartanischen Knaben, Jünglinge und Männer sich in allen gymnastischen und orchestischen Künsten zu zeigen hatten. Dem Apollon galten namentlich die tanzenden und singenden Ephebenchöre auf dem Marktplatze, wo die Bildsäulen des Apollon Pythaeus und der Artemis standen [3]). In den Festgesängen wurden nicht blofs die Götter, sondern auch die Trefflichkeit tapferer Bürger gepriesen. Namentlich soll der Kampf um Thyrea, und später auch der bei den Thermopylen gefeiert sein [4]). Dafs Hagestolze durch Ausschliefsung von diesem Feste, selbst vom Zuschauen, gestraft wurden, haben wir schon früher bemerkt [5]). Die Zeit des Festes fiel in den Hochsommer, ohne Zweifel in den Hekatombeus, und es währte mehrere Tage. Bestimmteres läfst sich aber darüber nicht angeben [6]).

Zu Delphi, dem Hauptsitze der apollinischen Religion, läfst sich die ursprüngliche Naturbedeutung des Gottes noch deutlich genug in dem ihm gefeierten Feste der Theophanien erkennen [7]), d. h. dem Feste seiner Wiedererscheinung nachdem er während der winterlichen Jahreszeit abwesend gewesen

---

erwähnt, C. I. no. 1387. 1388. und no. 1446 ist *Δρομαιεύς* Beiname des Karneios.

1) Athenae. XIV, 37 p. 635.

2) Vgl. Hoeck, Kreta III S. 381. 3) Pausan. III, 11, 9.

4) Vgl. Athenae. XV, 22 p. 678. Suid. unt. *γυμνοπαιδ.* Etym. M. p. 243, 3. Auch G. F. Unger im Philol. XXIII S. 28 ff.

5) Th. I S. 279. Vgl. Plutarch. Lycurg. c. 15.

6) Vgl. Manso, Sparta I, 2 S. 213.

7) Herodot. I, 51.

war[1]). Aber auch die alle neun Jahre gefeierten Septerien[2]) und die sich daran schliefsende Procession nach Tempe, zur Erinnerung an seinen Kampf mit dem Drachen Python oder Delphyne, sind ihrer ursprünglichen Bedeutung nach als ein Naturfest zu betrachten, wenn, wie es uns nicht zweifelhaft scheint, jener Kampf eigentlich den Sieg des Frühlingsgottes über den das Land mit Ueberschwemmung und bösen Dünsten erfüllenden Winter bedeutet. An den Septerien wurde der Kampf des Gottes mit dem Drachen in nachahmender Darstellung gefeiert, wobei die Person des Gottes von einem auserlesenen Knaben, dessen beide Eltern noch am Leben waren, vertreten wurde[3]). Dann ward eine Wallfahrt nach Tempe angetreten, wohin, nach der Sage, sich der Gott einst begeben hatte um von dem Morde des Python gereinigt zu werden. Der Weg der Procession war ein bestimmter, derselbe den Apollon damals gegangen war. In Tempe wurde dann die Reinigung an dem Knaben, der die Person des Gottes vorstellte, vollzogen: er brach dort einen Zweig von einem heiligen Lorbeerbaum, und zog dann auf dem gleichen Wege, unter Freudengesängen eines begleitenden Jungfrauenchors, nach Delphi zurück. Es ist in dieser Wallfahrt wohl eine Erinnerung anzuerkennen, wie der Gott, den man in Delphi als Pythonsieger feierte, seinen früheren Sitz in Tempe gehabt, und wie sein delphisches Heiligthum einst von hier aus gegründet worden sei. Weil der Mörder in der Heimath des Ermordeten nicht gereinigt werden konnte, so mufste auch der Gott die Stätte seines Mordes einstweilen verlassen; und so

1) Auch anderswo wurden Theophanien dieser oder jener Gottheit gefeiert. Vgl. Pollux 1, 34. Suid. u. d. W. Spanhem. d. usu et praest. num. I p. 425. Hierauf beziehen sich auch die ὕμνοι κλητικοί, die den Gott zur Wiederkehr riefen, wie die ὕμνοι ἀποπεμπτικοί, die bei seiner Entfernung gesungen wurden. Menand. de encom. in Walz, Rhet. gr. IX p. 135 u. 139.

2) Plutarch. Quaestt. graec. no. 12. defect. or. c. 14. Vgl. Müller, Dor. 1 S. 203 u. 321 (319).

3) Zu Plutarch's Zeit wurde zur Darstellung des Kampfes eine Hütte, καλιάς, auf einem geebneten runden Platz, ἅλως, errichtet, übrigens aber köstlich ausgeschmückt, so dafs sie mehr einer Königswohnung als dem Lager eines Drachen glich. Der Kämpfer begab sich in tiefer Stille auf einem verborgenen Wege, Dolonia genannt, von Leuten mit brennenden Fackeln geleitet dahin. Die Fackeln wurden nachher auf die Hütte geworfen und die Begleitenden flohen hastig davon, wobei auch ein in der Nähe aufgestellter Tisch — wohl ein Opfertisch — umgestofsen werden mufste. Plut. de def. or. l. l. — Von dem auf diesen Kampf bezüglichen pythischen Nomos s. oben S. 65.

begab er sich denn am natürlichsten in sein älteres Heiligthum zurück, um gereinigt von dort wiederzukehren. — Ein apollinisches Fest zu Delphi war auch das der Theoxenien oder der Götterbewirthung, an welchem neben dem Hauptgotte des Heiligthums auch sämmtliche übrige Götter gleichsam als seine Gäste geehrt wurden. Der Monat, in welchen das Fest fiel, hiefs nach ihm Theoxenios, und entsprach wahrscheinlich dem August [1]). Ueber die Art der Feier belehren uns unsere Quellen nicht genauer, es läfst sich aber vermuthen, dafs, wie bei den Lectisternien der Römer [2]), die Bilder der Götter auf Polster gelegt und Tische mit Speisen ihnen vorgesetzt wurden. Verbunden damit waren natürlich reichliche Opfermahlzeiten, und wir hören, dafs von der delphischen Priesterschaft ausgezeichneten Männern die Ehre erzeigt sei, auch sie zur Theilnahme an diesen zu berufen, wie es namentlich dem Pindar zu Theil wurde. Ja auch nach seinem Tode, noch zu Plutarchs Zeit, erging an seine Nachkommen, die etwa anwesend waren, die Einladung zur Theilnahme [3]). Auch der wurde eingeladen, der der Leto, der Mutter des Apollon, die gröfste Porrezwiebel als Opfergabe dargebracht hatte, weil, wie die Legende sagte, die Göttin, als sie mit dem Gotte schwanger war, einst ein besonderes Gelüst nach solchen gebabt hatte [4]). — Ein Theoxenienfest, wo ebenfalls Apollon gleichsam den Wirth machte, wurde auch zu Pellene in Achaia begangen. Es war mit gymnischen Agonen verbunden, wo die Sieger Werthpreise erhielten, Geld oder Gewänder, dergleichen zu Pellene in besonderer Güte verfertigt wurden [5]). — Anderswo waren es andere Götter, die als Wirthe bei den Theoxenien erschienen, wie z. B. auf Paros und zu Agrigent die Dioskuren [6]); und so wohl überall, wo dergleichen Feste vorkamen, vorzugsweise die Hauptgottheiten des Localcultus [7]). Auch Theodaisien werden erwähnt, bei welchen Dionysos den Wirth gemacht zu haben scheint, der auch den Beinamen Theodaisios hat [8]). Es ist aber nicht

1) Hermann, Monatskunde S. 62 u. de anno Delph. S. 6.

2) Vgl. Casaub. ad. Sueton. Caes. c. 76. Hartung, Relig. d. Römer I S. 165.

3) Plutarch. de ser. s. num. vind. c. 13 u. Wyttenbachs Anmk.

4) Athenae. IX, 13 p. 372.

5) Pausan. VII, 27, 4. Boeckh. Explic. Pind. Od. IX, 97.

6) C. Inscr. no. 2374 e v. 57. tom. II p. 1075. Schol. Pind. Ol. III hypoth.

7) Preller. ad Polemon. fr. p. 67.

8) Hesych. u. d. W. — Von den Theodaisien auf Kreta, Kos, Andros,

mit Sicherheit zu erkennen, ob die Theodaisien wirklich mit den Theoxenien gleichbedeutend waren, oder ob der Name nur, wie *δημοθοινία*, einen Festschmaus überhaupt bedeute. Auf der Insel Tenos gab es eine Genossenschaft von Theoxeniasten (*κοινὸν τῶν θεοξενιαστῶν*) [1]), und der Name zeigt, dafs von ihr Theoxenien gefeiert sein müssen; ob aber als Staatsfest im Namen der Gesammtheit, oder nur als Privatfest eines geschlossenen Vereines von Frommen, müssen wir dahin gestellt sein lassen.

Apollinische Daphnephorien oder Feste mit lorbeertragenden Processionen wurden auch in Böotien, namentlich in Theben in ähnlicher Weise wie zu Delphi ennaeterisch gefeiert. Der Gott, der in Theben nach der Lage seines Heiligthums den Beinamen Ismenios trug, wurde ebenfalls durch einen Knaben, den sog. Daphnephoros dargestellt, der das jährige Priesteramt bekleidete und aus einem angesehenen Hause erwählt war. Es konnten aber nur solche erwählt werden, deren beide Eltern noch lebten [2]). Bei dem Feste der Daphnephorien wurde die Procession von einem der nächsten Verwandten des jugendlichen Priesters eröffnet, der einen mit Lorbeerzweigen und Blumen umwundenen Olivenstab trug. Am obersten Ende desselben war eine eherne Kugel befestigt, von welcher mehrere kleinere herabhingen. Eine andere kleinere Kugel safs an der Mitte des Stabes, der hier mit purpurfarbenen Bändern umwunden war: am untersten Ende war er mit krokosfarbenen Binden geschmückt. Er hiefs Kopo: die Kugeln sollten die Sonne, die Sterne und den Mond bedeuten, die Purpurbänder aber die Tage des Jahres, weshalb ihrer auch 354 oder in späterer Zeit, als auch bei den Griechen das Sonnenjahr eingeführt war, 365 waren [3]). Zunächst dem Stabträger ging der Priester, den Stab anfassend, einen goldenen Kranz auf dem Haupte, mit lang wallendem Haar, in langem prächtigem Gewande, und mit Schuhen von eigenthümlicher Form, Iphikratides genannt, an den Füfsen. Dann folgte ein Jungfrauenchor, Bittzweige in den Händen tragend und Hymnen auf den Gott singend. Das Fest galt

---

Sicilien s. Hoeck, Kret. III S. 178. Bergk, Beitr. z. gr. Monatsk. S. 12. Welcker ad Philostr. p. 356. Hermann, Monatsk. S. 62.

1) C. Inscr. no. 2388. 2) Pausan. IX, 10, 4.

3) Proclus (bei Photius Bibl. p. 988 Hoesch.) und schol. zu Clem. Alex. Protr. tom. IV p. 95 Klotz. nennen 365. — Von wo aus und wohin die Procession gegangen, wird nicht gesagt.

also dem Apollon als dem Lichtgott, der den Lauf der Himmelslichter beherrschte und die Zeiten regelte. Die Jahreszeit, in der es gefeiert wurde, wird nicht angegeben; die Blumen aber, mit denen die Kopo umwunden war, nöthigen uns an den Frühling zu denken.

Von andern Apollofesten, deren es noch an vielen Orten und zum Theil sehr angesehene gab, erfahren wir wenig mehr als die Namen, deren Anführung wir uns wohl ersparen dürfen. Nur des berühmtesten, schon früher erwähnten, mag hier noch einmal gedacht werden, nämlich der delischen Panegyris, die von den Ioniern zu Anfang des Sommers gefeiert wurde, und von der schon der homeridische Hymnus auf Apollon Zeugnifs giebt. In den ersten Jahren des peloponnesischen Krieges (426), als die Athener die Insel von den darin befindlichen Gräbern reinigten, ordneten sie aufser der alten jährlich begangenen Feier, die im Laufe der Zeit sehr an Theilnahme verloren haben mochte[1]), ein stattliches pentaeterisches Fest an, vielleicht in der Absicht, auch durch solche Festfeier als ein religiöses Band die Stammverwandten auf den Inseln und der asiatischen Küste fester an sich zu knüpfen: eine Absicht, die freilich die folgenden Ereignisse nicht in Erfüllung gehen liefsen. — Demnächst mag noch zweier erwähnt werden, der Sminthien, die dem Apollon Smintheus oder Sminthios (dem Mäusegott)[2]) zu Rhodos gefeiert wurden, um seinen Schutz gegen die Landplage der Feldmäuse anzurufen, und der Aktien, auf dem bekannten Vorgebirge bei Ambrakia, wo unter andern ein Rinds-

1) Der eigentliche Nationalgott der Ionier war nicht Apollon, sondern der helikonische Poseidon, dem die Panionien galten, der aber freilich, wie wir sehn werden, in Athen sehr in den Hintergrund getreten war und dem Apollon weit nachstand: ein Umstand der auch wohl dazu beitragen kann, die Vorstellung von dem durch die Einwanderung des Xuthus und durch seinen Sohn Ion den Athenern eingeimpften Ionierthum zu berichtigen. Denn es ist unverkennbar, dafs eben jene Einwanderung den Cult des pythischen Apollon, also des nichtionischen Gottes, in Athen eingebürgert hat.

2) Die Form *Σμινθεύς* leitete Aristarch vielmehr von *Σμίνθη*, einem troischen Städtchen, als von *σμίνθος* oder *σμίνθα* ab, weil diese Ableitung der sonstigen Analogie nicht gemäfs ist. Apoll. Lex. Hom. u. d. W. u. Aa. bei Heyne zu Il. I, 39. Vgl. aber oben S. 218. Ueber das rhodische Fest s. d. Anf. bei Hermann g. A. § 67, 10. — Aus Strabo XIII p. 613 lernen wir einen *Ἀπ. Πορνόπιος* oder Heuschreckengott bei den Aeoliern kennen: und ebendenselben finden wir auch in Athen. Paus. I, 24, 8.

opfer dargebracht ward, um Abwehr der Fliegen zu erbitten[1]). Dies Fest war trieterisch, d. h. es wurde in jedem dritten Jahre begangen, und war mit Agonen verbunden, wo aufser gymnischen und musischen Kämpfen auch Wettfahrten zu Schiffe angestellt wurden. In späterer Zeit, unter Augustus, wurde es pentaeterisch[2]).

Gehen wir nun wieder nach Athen zurück, so begegnet uns hier im ersten Monat zunächst nach den Hekatomben des Apollon das Fest des Kronos, die Kronia, welches am 12. Tage gefeiert ward[3]). Der Monat selbst soll in früherer Zeit nach ihm den Namen Kronion gehabt haben[4]). Aus den Angaben der Alten geht soviel hervor, dafs das Fest ein sehr fröhliches gewesen sei, wo man festlich schmauste und auch die Sclaven bewirthete, weswegen es mit den römischen Saturnalien verglichen wird[5]). Wegen der Jahreszeit, in die es fiel, dürfen wir es wohl als ein Erntefest betrachten, wo man sich des Jahressegens erfreute, wie denn auch die Bedeutung des Kronos, als des Zeitigers und Vollenders, dazu stimmt[6]). Die Eleer feierten aber zu Olympia dem Gott, der in der Vorzeit mit dem Helios die Herrschaft über ihr Land getheilt hatte[7]), schon zur Zeit der Frühlingsnachtgleiche ein Fest, wo ihm auf dem nach ihm benannten Kronischen Hügel von Priestern, die den Titel *Βασίλαι* führten, ein Opfer dargebracht wurde[8]); wie denn um dieselbe Zeit, nämlich am 15. Elaphebolion (Anf. April) auch in Attika wenigstens die Landleute ihm runde Opferkuchen mit zwölf Hervorragungen darbrachten[9]), die wohl auf die zwölf Monate des Jahres deuten sollten. Dafs aber das Fest zu Olym-

1) Steph. Byz. u. d. W. Alian. H. A. XI, 8.
2) Sueton. Octav. c. 18. Dio Cass. LI, 1.
3) Welcker, Götterl. I S. 157, bezweifelt dafs die Kronien ein Staatsfest gewesen, weil es nämlich in der Inschrift C. Inscr. no. 157 nicht genannt wird. Aber diese Inschrift will ja keineswegs ein vollständiges Fest- und Opferverzeichnifs geben, sondern sie nennt nur diejenigen, von welchen nach der Feier Geld aus den verkauften Fellen der Opferthiere, das sog. Dermatikon, in die Staatscasse gezahlt war. Dafs aber die Kronien wirklich ein Staatsfest gewesen, läfst sich auch daraus schliefsen, dafs nach Demosth. g. Timocr. p. 708 die Rathssitzungen an dem Tage ausfielen.
4) Plutarch. Thes. c. 12.
5) Macrob. Sat. I c. 7 p. 242 Zeun.
6) Vgl. Opusc. II p. 112. Preller, Mythol. I S. 43.
7) S. oben S. 171. 8) Pausan. VI, 20, 1.
9) C. Inscr. no. 523, 23.

pia ebenfalls ein sehr fröhliches gewesen sei geht daraus hervor, dafs man es später, da die Meinung von einem goldenen Zeitalter unter Kronos Regierung herrschend geworden war, als ein Erinnerungsfest an dieses deutete[1]). Auf Rhodos wurde ein Kronosfest am 7. Metageitnion (Anf. August) in der Hundstagszeit gefeiert, und dabei Menschen geopfert, wozu man indessen immer nur einen zum Tode verurtheilten Verbrecher nahm[2]). Ohne Zweifel war hier phönicischer Molochdienst auf den griechischen Gott übertragen. Dasselbe gilt von Kreta, wo ebenfalls dem Kronos Menschen geopfert wurden[3]). — Von sonstigen Festen des Kronos wird nichts der Erwähnung werthes berichtet. Verehrt wurde er allerdings an mehreren Orten, aber bedeutend scheint sein Cultus nirgends gewesen zu sein.

Auf die Kronien folgte in Athen das Fest der Hauptgöttin, als deren eigenstes Eigenthum die Stadt selbst sich durch ihren Namen bekannte, das Fest der Athene. Der Begriff der Göttin ist aber von so weitem Umfange und ihr Wesen von so vielfacher Wirksamkeit, dafs es im Cult bald von dieser bald von jener Seite aufgefafst werden konnte, und die ursprüngliche Naturbedeutung ist bei keiner andern Gottheit, den Apollon und Zeus ausgenommen, so sehr als bei ihr nach der ethischen Seite hin entwickelt worden. Sie ist zunächst die eingeborne Tochter des Himmelsgottes, die Göttin des klaren lichten Aethers, sie waltet aber als solche nicht blofs in der obersten Höhe, sondern ihr Wirken erstreckt sich auch durch den Luftkreis zwischen Aether und Erde, und durch ihn auf die Erde selbst, indem sie Licht und Wärme hinabsendet, die Feuchte, deren auch der Aether zu seiner Nahrung bedarf[4]), an sich zieht und als befruchtenden Thau in hellen Nächten wieder auf die Erde hinabsendet, und so den Feldern und Gewächsen Gedeihen gewährt. Aber wie der Aether den Alten nicht blofs ein materielles sondern auch ein geistiges Wesen ist, so ist auch die Göttin des Aethers vor allen andern geeignet, als die Vorsteherin des gesammten geistigen Lebens der Menschen betrachtet zu werden. Alles was Verstand und Weisheit bewirken, alle Wissenschaft und Kunst des Krieges wie des Friedens stammt von ihr und steht unter ihrer Obhut, und die Athener, das geistreichste Volk der Erde, von denen es zweifelhaft scheinen kann, ob sie in den Werken des Friedens oder des Krieges gröfser gewesen, waren

1) Pausan. V, 7, 4. 2) Porphyr. de abst. II, 54.
3) Hoeck, Kreta I S. 165. 4) Cicero de N. D. II, 15.

deswegen vor Andern berechtigt, diese Göttin der Weisheit vorzugsweise als die Ihrige zu betrachten, und die Siege, deren sie sich nicht blofs im Kriege gegen ihre Feinde, sondern in jedem geistigen Streben über ihre Nebenbuhler zu rühmen hatten, ihrer Sieges-Athene zuzuschreiben. In diesem Sinne feierten sie ihr in den blühenden Zeiten des Staates das Hauptfest der *Panathenäen*. Die erste Stiftung des Festes gehört der vorgeschichtlichen Zeit an. Ursprünglich soll es nur das *Athenäenfest* geheifsen, den andern Namen aber — *Gesammt-Athenäen* — seit der Zeit bekommen haben, da durch Theseus das gesammte Attika zu einem Einheitstaate verbunden ward. Diese Vereinigung selbst wurde durch ein Gedächtnifsfest, die *Συνοίκια* oder *Συνοικέσια*, am 16. des Hekatombäon gefeiert. Wir können dies als eine Art von Vorfeier des folgenden grofsen Festes betrachten; über die Art, wie es gefeiert wurde, fehlt es an speciellen Angaben. Dafs an diesem Tage auch der Friedensgöttin ein unblutiges Opfer dargebracht wurde, war eine erst in späterer Zeit getroffene Einrichtung, obgleich sich die Zeit der Stiftung nicht sicher angeben läfst[1]). Einige Tage nach den Synoikesien begann das Panathenäenfest, welches zwar alljährlich, aber seit Pisistratus in jedem fünften Jahre mit besonderem Glanz gefeiert wurde, weswegen man dies pentaeterische Fest zum Unterschiede von dem jährlichen die *grofsen Panathenäen* nannte. Es fiel in jedes dritte Olympiadenjahr und dauerte mindestens vier, wahrscheinlicher sechs Tage, vom 23. bis 28. Hekatombäon[2]). Von den ersten Tagen ist weiter nichts zu berichten, als dafs Agonen aller Art stattfanden: Wagenrennen, deren Einführung schon dem mythischen König Erichthonius zugeschrieben wird, und denen sich in der Folge verschiedene Arten von Reiterrennen anschlossen, und gymnische Wettkämpfe in jeder der herkömmlichen Kampfarten, wozu aber später auch noch ein abendlicher Wettlauf mit Fackeln (*λαμπαδοδρομία*) kam, wo nach Einbruch der Dunkelheit in der mondscheinlosen Nacht, — denn das Fest war kurz vor dem Neumonde, — eine erlesene Anzahl von Epheben von

1) Vgl. Böckh. Staatsh. II S. 131.

2) Vgl. H. Saupii comment. de inscriptione Panathenaica, vor dem Göttinger index schol. aestiv. 1858 p. 7. — Wegen der folgenden Einzelheiten genügt es im Allgemeinen auf *Meiers* Abh. über die Panathenäen in der Encyklop. d. Wissensch. u. Künste zu verweisen. Ueber den Fackellauf vgl. Haase, ebend. III, 9 S. 402.

dem Altare des Eros in der Akademie, von dem sie ihre Fackeln anzündeten, in verschiedenen Abtheilungen ausliefen, Einige mit brennenden Fackeln voran, Andere ohne Fackeln in einiger Entfernung hinter ihnen. Ward ein Fackelträger von Einem der Hinterherlaufenden eingeholt, so mufste er die Fackel an diesen abgeben, der dann mit ihr weiter lief. Wer zuerst mit brennender Fackel am Ziele ankam, war Sieger. — Zu den gymnischen Agonen gesellten sich aber auch musische. Schon vom Pisistratus oder von seinem Sohne Hipparchus wurde angeordnet, dafs Rhapsoden die homerischen Gedichte in geregelter Aufeinanderfolge am grofsen Panathenäenfeste vortragen sollten: Perikles führte musikalische Agonen ein, in welchen Flötenspieler, Kitharspieler (Kitharisten) und Kitharsänger (Kitharöden) in dem für diese Agonen von ihm angelegten Odeum mit einander wetteiferten. Auch Tanzchöre, Pyrrhichisten und kyklische Chöre, ebenfalls um den Preis wetteifernd, gehörten zum Schmuck des Festes. Endlich auch Wettfahrten der Trieren [1]), auf deren Tüchtigkeit ja die Macht des Staates vorzugsweise beruhte. Die Besorgung und Leitung aller dieser agonistischen Darstellungen war einer Behörde von zehn Athlotheten übertragen, die auf vier Jahre, von einem grofsen Panathenäenfest zum andern, vom Volke erwählt wurden. Die Siegespreise waren theils goldene Kränze, theils Oel von den heiligen Oelbäumen der Göttin in zierlich geformten mit Bildern geschmückten Thongefäfsen, theils eherne Tripoden. Diese letztern wohl für die Choregen und Gymnasiarchen der Phylen in den musischen und gymnischen Agonen: das Oel bekamen die einzelnen Sieger, und zwar in beträchtlicher Menge, so dafs es auch dem Geldwerthe nach nicht gering war [2]), die Goldkränze, aufser dem Oel, die Sieger in den musischen Agonen [3]). Der Siegespreis für die Phyle, deren Schiffe in der Wettfahrt gesiegt hatten, bestand in einer Summe Geldes, von welcher ein Theil zu einem Opfer für den Poseidon bestimmt war. — Den Beschlufs der Feier und ihren eigentlichen Gipfel und Glanzpunkt machte, am 28. des Monats, die festliche Procession, welche der Göttin den Peplos darbrachte, ein grofses Prachtgewand zum

---

1) *Νεῶν ἅμιλλα.* S. d. Inschr. bei Rangabé, Antiqu. Hellen. II, no. 961, 28. Aus der Inschrift erhellt, dafs die Phylen mit ihren Schiffen unter einander wetteiferten.

2) Rangabé p. 669. Sauppe, p. 4.

3) Vgl. Böckh, Staatsh. I S. 299.

Schmuck ihres Tempels oder Bildes. Eine Anzahl athenischer Bürgerinnen, die sog. Ergastinen, hatten ihn gewebt. Die Arbeit war beinahe neun Monate vorher, am letzten Tage des Pyanepsion des vorigen Jahres, begonnen: der Tag war der Athene Ergane geweiht: den ersten Anfang des Gewebes machten zwei von den vier sogenannten Ersephoren oder Arrhephoren, d. h. Mädchen zwischen sieben und eilf Jahren, welche dem Dienst der Athene auf ein Jahr lang geweiht waren. Auf dem purpurnen oder krokosfarbenen Grunde war eine kunstreiche Stickerei aufgetragen, welche als Hauptgegenstand eine Darstellung des Gigantenkampfes enthielt, wo Athene als Vorkämpferin den Sieg über die wilden und götterfeindlichen Unholde der Vorzeit gewann, daneben aber auch Darstellungen ruhmwürdiger Thaten aus der vaterländischen Geschichte, in denen sich die Söhne Athens als würdig ihrer Ahnen bewährt hatten. Der Peplos wurde auf einem Gestell in Form eines Schiffes, an dem er wie ein Segel befestigt war, vom äufsern Kerameikos aus durch die Hauptstrafsen der Stadt bis zur Burg gebracht und dann in das oben befindliche Heiligthum der Stadtgöttin getragen[1]). Die Anordnung des festlichen Zuges im Einzelnen zu beschreiben können wir nicht unternehmen: so viel aber geht aus den Angaben deutlich hervor, dafs in ihm sich das athenische Volk mit Allem, was es Schönstes, Ehrenwerthestes und Glänzendstes besafs, vor seiner Göttin darstellen wollte. Aufser den Priestern und Cultusdienern, welche die zahllosen festlich geschmückten Opferthiere führten, und den Frauen und Jungfrauen, welche als Korbträgerinnen (Kanephoren) und Thauträgerinnen (Ersephoren) gewisse Heiligthümer in Körben und Gefäfsen trugen, bestand eine Abtheilung des Zuges aus den durch Adel und Schönheit der Gestalt auch noch im Alter vorragenden Greisen, in festlichem Schmuck, mit Oelzweigen in den Händen, weswegen sie Thallophoren hiefsen. Die ein-

---

1) Als einst Herodes Attikus die Feier des Festes zu besorgen hatte, liefs er das Schiff, welches den Peplos trug, nicht durch Zugthiere, sondern durch eine verborgene Maschinerie fortbewegen. Philostr. vit. Soph. II, 1, 5 p. 550. Die Meinung von Müller, Kl. Schr. II S. 159 und Jahn, Leipz. Sitzungsber. 1861 S. 383, dafs vorher ein Schiff bei der Procession überhaupt gar nicht üblich gewesen sein sollte, ist nicht wahrscheinlich. S. die Inschr. in der *'Εφημ. ἀρχαιολ.* 1862 S. 464, aus der Zeit zwischen 301 — 287 v. Chr. Vgl. Bötticher im Philol. XXII S. 415 ff. — Dafs aber das Schiff selbst nicht auf die Burg hinauf geschafft werden konnte, ist klar. Vgl. Beulé, L'Acropole p. 147 f.

zelnen Phylen wetteiferten mit einander, welche die schönsten stellen könnte[1]), und diejenige, welcher der Sieg in diesem Wettstreit zuerkannt wurde, bekam aus der Staatscasse 100 Drachmen ausgezahlt, um sie zum Opfer zu verwenden; die erlesenen Thallophoren aber zu dem Festzuge stattlich auszurüsten war eine Liturgie, deren Leistung den Reichen in der Phyle oblag. Eine andere Abtheilung der Procession bildeten die waffenfähigen Männer mit Speer und Schild bewaffnet und in stattlichem Kriegskleide; eine andere die Epheben, eine andere die Ritterschaft in glänzender Rüstung unter Anführung der beiden Hipparchen: ferner Alle, die in den vorhergegangenen Agonen gesiegt hatten, unter denen namentlich die Wagenlenker in glänzender Reihe hervorragten. Aber nicht blofs die Bürger, sondern auch die Fremden, die in dem Lande der Göttin unter dem Schutz ihrer Gesetze wohnten, die Metöken, waren bei dem Zuge vertreten, nur in einer ihrer untergeordneten Stellung entsprechenden Weise. Männer aus ihrer Zahl gingen hinter den Bürgern und trugen Gefäfse mit Opferfladen gefüllt, Weiber trugen Wasserkrüge, Mädchen trugen theils Sonnenschirme über den Bürgerinnen, theils Sessel; Freigelassene hatten das Geschäft, den Markt und die Strafsen, durch welche der Zug sich bewegte, mit Eichenlaub zu schmücken. Endlich auch auswärtige Staaten, namentlich die Tochterstädte Athens, nahmen an dem Feste Theil durch Festgesandtschaften, welche der Göttin ihre Gaben und Opfer darbrachten, und also auch in der Procession ihren Platz fanden. Man sieht, der Aufzug war im höchsten Grade nicht blofs zahlreich sondern auch prächtig und glanzvoll; ebensosehr dürfen wir ihn aber auch sinn- und bedeutungsvoll nennen. Hatten an den vorhergehenden Tagen sich Einzelne in den Trefflichkeiten hervorgethan, welche der Göttin wohlgefällig waren, und zu denen sie selbst zum Theil die Anleitung gegeben, — wie namentlich zur Bändigung der Rosse, — und war in dem abendlichen Fackellauf auch wohl eine Beziehung auf die Naturseite der Göttin genommen, so war die Feier des letz-

---

1) Dies ist der öfters erwähnte ἀγὼν εὐανδρίας, worüber am genauesten Sauppe a. a. O. S. 8 ff. handelt. Ob auch für die andern Altersclassen ein ähnlicher Wettstreit stattgefunden, ist nicht klar. — Die anderswo erwähnten Schönheitswettstreite (καλλιστεῖα), wie der Weiber zu Lesbos am Feste der Hera (Schol. Il. IX, 128.) und auf Tenedos, der Männer zu Elis und Basilis in Arkadien (Athenae. XIII, 20 p. 565. 90 p. 609 f.) hatten ohne Zweifel eine ähnliche Bedeutung wie jener ἀγὼν εὐανδρίας.

ten Tages mit seinem Peplos und seiner Procession ein klares Zeugnifs von der siegreichen Macht der Göttin, die sich im Gigantenkampf bewährt hatte, von der Tugend und Thatkraft, zu welcher ausgezeichnete Bürger durch sie befähigt waren, und von der Blüthe, der Herrschaft und dem Reichthum, zu welchem ihr Volk sich unter ihrem Schutze erhoben hatte. — Von den alljährlich gefeierten kleineren Panathenäen ist nicht mit Gewifsheit zu ermitteln, in welchem Mafse sich ihre Feier von der des pentaeterischen Hauptfestes unterschieden habe. Dafs sie nicht, wie Einige gemeint haben, im Thargelion, sondern ebenfalls in den letzten Tagen des Hekatombaion gefeiert worden, scheint sicher[1]). Ebenso dafs auch bei ihnen Kampfspiele stattfanden, nur weniger mannichfaltige und zahlreiche als bei jenen, und ohne Theilnahme von Fremden. Auch eine festliche Procession am Schlufs, um der Göttin die ihr gebührenden Opfer darzubringen, fehlte gewifs nicht. Ob aber auch an diesem Feste ein Peplos, nur kleiner und weniger geschmückt, dargebracht worden sei, läfst sich nicht mit Zuversicht behaupten, ist jedoch nicht unwahrscheinlich; und es mag sein, dafs dieser kleinere Peplos eigentlich zur Bekleidung des alten Holzbildes der Göttin, jener gröfsere aber als Vorhang oder als Wandteppich gedient habe[2]). In späterer Zeit wurde übrigens die Panathenäenfeier aus dem Hekatombaion in den Frühling, und zwar, wie es scheint, an das Ende des Anthesterion verlegt, vielleicht in Folge römischen Einflusses, indem es so den Quinquatrus der Minerva, die auf den 19—23. März fielen, entsprechend wurde[3]).

Ein zweites Fest ward am letzten Tage des Pyanepsion der Athene als der göttlichen Lehrerin und Beschützerin der Künste und Handwerke, worauf ihr Beiname Ergane deutet, zu-

---

1) Vgl. Meier, Panath. S. 280. Böckh, Staatsh. II S. 8. Dafs in einem und demselben Jahre grofse und kleine Panathenäen als zwei verschiedene Feste gefeiert sein sollten, wie Einige meinen, kann ich nicht glauben. Was die grofsen Panathenäen vor den kleinen voraus hatten, waren nur die agonistischen Zuthaten, und insofern hat Bötticher Recht, sie kein heiliges Tempel- und Cultfest zu nennen, (Philolog. XVIII S. 417); aber auch nur insofern, d. h. nur in Beziehung auf diese Zuthaten, die doch eben nur Zuthaten zu den auch an diesem Feste keineswegs fehlenden Cultacten waren.

2) Vgl. Bötticher, Tektonik II S. 28 und Philol. XXII S. 415. Pollux indessen, VII, 50, sagt ganz allgemein, der Peplos der Athene sei ein ἐπίβλημα.

3) Meier S. 281.

gleich mit ihr aber auch dem Hephaistos gefeiert, dem Gott der Schmiede und der im Feuer Arbeitenden überhaupt. Es hiefs *Χαλκεῖα* oder Schmiede-Fest, scheint aber auch *Ἀθηναῖα* genannt worden zu sein[1]). Dafs an diesem Tage die Arbeit an dem Peplos der Athene begonnen wurde haben wir schon oben bemerkt. Sonstige nähere Angaben über das Fest fehlen: von grofser Bedeutung war es nicht, ja es wird bezeugt, dafs es vor Alters zwar ein allgemeines Volksfest gewesen, später aber nur noch von den Handwerkern, besonders den Schmieden gefeiert worden sei[2]).

Ein Paar hochheilige Feste aber von wesentlich anderer Bedeutung wurden der Athene in den beiden letzten Monaten des Jahres, dem Thargelion und dem Skirophorion begangen. Das erste, wahrscheinlich vom 19. bis zum 29., war das Fest der Reinigung, Herstellung und neuen Ausschmückung des Heiligthums, der Geräthe und des Bildes der Göttin, und hiefs deswegen in seinem ersten Theil *Πλυντήρια*, im zweiten *Καλλυντήρια*[3]). Während der Reinigung wurde der Tempel mit Seilen abgesperrt, so dafs Niemand sich ihm nähern konnte, mit Ausnahme des Cultpersonals. Das Bild der Göttin wurde seines Gewandes entkleidet, dieses gewaschen, das Bild selbst gesäubert und etwa, wenn es nöthig schien, neu angestrichen oder sonst reparirt. Dabei waren die sogenannten Praxiergiden thätig, wahrscheinlich Genossen eines Geschlechtes oder einer Innung von Künstlern, denen von Altersher die Obsorge für die Erhaltung des Bildes oblag. Aufser diesen werden Lutrides oder Plyntrides (Wäscherinnen) erwähnt, deren Geschäft die Namen andeuten. Der 25. Thargelion, wahrscheinlich der Tag, an welchem das Götterbild selbst gereinigt wurde, galt für einen Unglückstag, an welchem keine öffentlichen Geschäfte vorgenommen werden durften, weil dann die

1) Harpocr. u. Suid. unt. *Χαλκεῖα*. — Athene selbst hiefs auch *Ἡφαιστία*, ein Beiname, den wir früher nur aus Hesych. u. d. W. kannten, jetzt aber auch in einer Inschrift (aus Ol. CIX, 2) finden. S. Philistor. I S. 193 – 195.

2) Etym. M. p. 805, 43. Eustath. ad Il. II, 552 p. 284, 37.

3) Es scheint mir unzweifelhaft, dafs in der Hauptstelle, bei Photius Lex. p. 127, die beiden Namen umgestellt werden müssen. Derselben Meinung sind auch Em. Müller und Petersen. S. Zeitschr. f. d. AW. 1857 S. 397. u. Jahrb. f. Philol. 1856 S. 493. Dagegen stimmen Preuner, Hest. p. 483 u. Mommsen, Heort. p. 429. — Wegen der übrigen Einzelheiten verweise ich auf O. Müller, in d. Encykl. d. W. u. K. III, 10 S. 84ff.

schützende Göttin fern wäre [1]). Nach vollendeter Reinigung aber folgten dann die Tage der Kallynterien: das Bild, gereinigt und mit reinem Schmuck bekleidet, ward wieder aufgestellt, der gesäuberte Tempel war wieder zugänglich, Alles glänzte in frischem Schmuck. Es scheint auch eine Procession zum Tempel angestellt zu sein, wobei unter andern eine Schüssel mit gewelkten und in eine länglichte Masse zusammengedrückten Feigen (*παλάϑη ἰσχάδων*) dargebracht wurde [2]), und zwar, wie die Alten angeben, weil Feigen die früheste milde Nahrung der Menschen gewesen seien, im Gegensatz gegen die Eicheln und vor Erfindung des Ackerbaues. Der Feigenbaum wird zwar in attischen Mythen als ein Geschenk der Demeter an den Phytalus dargestellt; das hinderte aber nicht ihn in andern Mythen auch als ein Geschenk der Athene darzustellen. Das Fest könnte man geneigt sein als blofs durch die Nothwendigkeit einer vor Zeit zu Zeit vorzunehmenden Reinigung der Heiligthümer und des Götterbildes veranlafst zu betrachten; dagegen spricht aber die Angabe, dafs die Plynterien eigentlich der Aglauros gegolten haben [3]). Aglauros, (wie der Name richtiger geschrieben wird als Agraulos,) ist in bekannten Mythen sammt ihren Schwestern Erse und Pandrosos zu einer Dienerin der Athene umgewandelt. In der That aber bedeuten alle drei Namen nur Eigenschaften und Wirkungen der Göttin, die auch selbst öfters die Beinamen Pandrosos und Aglauros trägt [4]). Wenn nun in dem Namen die Naturbedeutung unverkennbar ist, so darf sie auch dem Feste nicht abgesprochen werden. Es war ein Fest die wiederkehrende heitere Klarheit des Himmels zu feiern, nachdem er eine Zeitlang durch Wolken getrübt und verdüstert gewesen war; und dafs man ein solches Fest gerade um diese Jahreszeit feierte, wird seinen Grund wohl in attischen Witterungsverhältnissen haben, wenn nämlich gegen das Ende des May regelmäfsig ein Paar trübe Regentage einzutreten pflegten, nach welchen dann der Himmel wieder heiter wurde und fortan in ungetrübter sommerlicher Klarheit leuchtete. Darum ward also die Wäsche und Säuberung, die ohnehin nöthig war, auf diese Zeit verlegt, und so zugleich zu einem Bilde der Reinigung und Klärung des von Wolken verdüsterten Himmels.

---

1) Plutarch. Alcib. c. 34. Xenoph. Hell. I, 4, 12.
2) Hesych. unter *ἡγητηρία*. 3) Hesych. unt. *Πλυντήρια*.
4) Vgl. Harpocr. u. Suid. unt. *Ἀγλ.* Osann zu Lycurg. p. 95 u. in Seebode's Archiv 1829 no. 13 S. 49.

Noch unzweifelhafter tritt die Naturbedeutung in dem Skirophorienfeste hervor, welches in dem nächstfolgenden nach ihm benannten Monate am 12. Tage gefeiert wurde. Der Name läfst zwei Deutungen zu, welche beide berechtigt und zutreffend sind: die eine von dem σκίρον oder dem grofsen Sonnenschirme[1]), welchen Männer aus dem Geschlecht der Eteobutaden über der Priesterin der Stadtgöttin, dem Priester des Poseidon-Erechtheus und dem Priester des Helios (oder des Apollon)[2]) hielten, während sich die Festprocession von der Burg aus nach einem an der heiligen Strafse zwischen Athen und Eleusis belegenen Heiligthum bewegte[3]), die andere von σκῖρος oder der weifsen Kalkerde, von welcher auch das Lokal des erwähnten Heiligthums seinen Namen Skiros, und die Göttin den Beinamen Skiras hatte. Das Fest fiel in die Zeit der beginnenden Sommerhitze, der magere kalkhaltige Boden des Landes wurde von ihr ausgedörrt und schmachtete nach Erquickung. Darum wurde der Sonnenschirm getragen, als Sinnbild des Schutzes gegen den Sonnenbrand, und das Ziel der Procession war an einem solchen Orte, dessen Boden am meisten von der Hitze litt. Das Bild der Göttin wurde mit der weifsen Kalkerde bestrichen[4]): ein symbolischer Brauch, der offenbar die Bedeutung hatte, ihr die Dürre des Erdbodens zu zeigen. Auch Reinigungsgebräuche müssen mit dem Feste verbunden gewesen sein, da von einem Dioskodion bei der Procession die Rede ist[5]): die Reinigung von Verschuldung schien die Bedingung, unter der man allein auf Erhörung der Bitten zu hoffen habe. — In nahem Zusammenhange mit dem Skirophorienfeste stand auch wohl die in demselben Monat gefeierte Cärimonie der Ersephorie oder Arrhephorie[6]). Die Arrhephoren waren, wie schon oben bemerkt, vier Mädchen aus edlen Bürgerhäusern zwischen sieben und eilf Jahren, die mehrere Monate, und zwar wenigstens vom letzten Tage des Pyanepsion, dem Feste der Chalkeien an, wo sie, oder zwei von ihnen[7]), das Gewebe des Peplos für die Panathenäen zu beginnen hatten, im Heiligthum der Göttin auf der Burg zubringen und ihres Dienstes

1) Harpocrat. unt. Σκίρον.
2) Vgl. Sauppe, zu der Mysterieninschr. v. Andania S. 262, und das oben S. 455 über die Verwechselung beider Namen gesagte.
3) Pausan. I, 36, 3. 4) Schol. Aristoph. Vesp. 961.
5) Suid. unt. Διοσκώδιον.
6) Etym. M. p. 149. 7) Harpocr. unt. Ἀρρηφ.

warten mufsten. Wir hören von gewissen eigenthümlich zubereiteten Broden, die sie zu essen bekamen, auch von einem Platze, wo sie sich mit Ballspielen erlustigen konnten. In einer bestimmten Nacht, wahrscheinlich gleich vor oder nach dem Skirophorienfeste, empfingen sie von der Priesterin der Athene Kisten mit gewissen geheimnifsvollen Dingen angefüllt, so geheimnifsvoll dafs, wie man sagte, auch selbst die Priesterin sie nicht kannte. Diese auf dem Kopfe tragend begaben sie sich in Procession an einen im Thale, in der Nähe des Tempels der Aphrodite in den Gärten belegenen Platz, wo sich eine natürliche Grotte befand. In diese stiegen sie hinab, gaben hier ihre Kisten ab, und empfingen dafür etwas Anderes ebenso geheimnifsvolles, was sie dann in das Heiligthum auf die Burg trugen[1]). Was dies gewesen, ist natürlich auch für uns ein Geheimnifs; dafs sich aber die Cärimonie auf den nächtlichen Thau bezog, läfst der Name vermuthen[2]). Sie sollte also wohl in der heifsen Jahreszeit die Wohlthat des erfrischenden Thaues für die Fluren erbitten. Uebrigens galt die Arrhephorie auch als eine Art von Liturgie[3]), weil die Eltern der Mädchen den festlichen Schmuck, in den sie gekleidet sein mufsten, zu liefern und vielleicht auch noch andere Kosten zu bestreiten hatten. Was die Mädchen von Goldschmuck an sich trugen, verblieb bei ihrer Entlassung dem Tempel und verfiel dem Tempelschatz[4]).

In diesen beiden Festen erscheint Athene, die Himmelsgöttin, unverkennbar in Beziehung auf das von ihr gewährte Gedeihen der Vegetation gedacht, und berührt sich also mit den agrarischen Göttinnen Demeter und Kore. Es darf uns daher nicht befremden, wenn, wie aus einigen Angaben hervorzugehen scheint, bei den Skirophorien auch der Cult dieser beiden mit dem der Athene verbunden ward und am Ende vielleicht einen Hauptbestandtheil der Feier ausmachte[5]). Auch andere Berührungen zwischen der Athene und den agrarischen Gottheiten werden wir später zu erwähnen Gelegenheit haben: zunächst

---

1) Pausan. I, 27, 3.

2) *Ἀῤῥηφόροι* (für *Ἀρσηφ.*) scheint nur ältere Form für *Ἐρσηφόροι*, wie *Ἀργαδεῖς* für *Ἐργαδεῖς*, *Θαργηλιών* f. *Θεργηλιών* u. dgl. Auch haben Inschriften öfters die Form *ἐῤῥηφορ*. Z. B. C. Inscr. no. 431. Rangabé, A. H. no. 1022. 1024. 1140. Vgl. C. Keil im Philol. XXII S. 600. Mommsen, Heort. S. 448.

3) Lys. or. XXI p. 700 § 5. 4) Harpocrat. a. a. O.

5) Schol. Aristoph. Eccl. v. 18. Preller, Demet. u. Pers. S. 124.

aber werfen wir einen Blick auf die aufserhalb Attikas gefeierten Feste jener.

In Korinth wurde Athene unter dem Beinamen Hellotis oder Hellotia verehrt, und da anderswo, namentlich auf Kreta, auch Europa denselben Beinamen trug, von der es erwiesen ist, dafs sie als Mondgöttin gedacht sei[1]), so liegt es nahe, auch bei der korinthischen Hellotis an das nächtliche Mondlicht zu denken[2]); nur darf man sie freilich nicht geradezu für gleichbedeutend mit Selene nehmen, sondern vielmehr als eine auch im Monde sich offenbarende Himmels- und Lichtgottheit. Das korinthische Fest der Hellotien wurde unter andern auch mit einem Fackelwettlauf gefeiert, wie in Athen die Panathenäen. Mehr wissen wir davon nicht zu sagen. — Als Spenderin der belebenden Himmelswärme trug Athene den Beinamen Alea, und es wurde ihr zu Ehren in Tegea das Fest der Aleaia mit Kampfspielen begangen[3]). Ein zweites ihr dort ebenfalls mit Kampfspielen gefeiertes Fest hiefs Halotia, was vielleicht als eine arkadische Form von gleicher Bedeutung mit Hellotia angesehen werden darf. — In Böotien war das Fest der Itonischen Athene bei Koronea ein Bundesfest der gesammten Böotier[4]). Der Beiname, von der thessalischen Stadt Iton, deutet an, dafs der Cult der Göttin von den Böotern dorther aus ihren früheren Wohnsitzen mitgebracht worden sei[5]). Der Name Iton selbst ist nicht mit Sicherheit zu erklären: einige Alte haben ihn für gleichbedeutend mit *Σίτων*, also für Getraideland genommen[6]). In dem Tempel bei Koronea hatte

---

1) Preller, Myth. II S. 115.

2) Hellotis als Beiname der Europa auf Kreta ward schon von einigen Alten für phönicisch gehalten, weil es an ein phönicisches Wort anklang, welches Jungfrau bedeuten sollte. Movers, Phönic. II, 2 S. 80. Doch ist kein hinreichender Grund, diese Deutung für sicherer zu halten als die andere aus dem Griechischen, von dem gleichen Stamme mit ἕλη, dem deutschen Hell. Andere wunderliche Deutungen der korinthischen Hellotis, wie der Exegetenwitz sie ersann, um Festgebräuche, deren Grund man nicht wufste, zu erklären, s. bei Schol. Pind. Ol. XIII, 56.

3) Pausan. VIII, 47, 4. Gewifs werden gleichbenannte Feste auch an andern Orten gefeiert, wo Athene als Alea verehrt wurde.

4) Vgl. ob. S. 31, 1 u. S. 81.

5) Vgl. Müller, Pallas-Athene, in d. Allg. Encykl. d. W. u. K. III, 10 S. 99.

6) Steph. Byz. u. d. W. — Nach Doederlein, Emend. Hom., Progr. v. 1858, p. 10, soll *Ἴτων* eigentlich *Ἰτεών* sein, als salicetum, Weidicht, bedeuten.

neben der Athene auch Hades seine Stelle, aus einem mystischen Grunde, wie es heifst[1]). Der Grund ist nicht schwer zu errathen: zum Gedeihen der Früchte müssen himmlische und chthonische Mächte zusammenwirken. Auch ein Altar der Iodamia befand sich in dem Heiligthume. Diese, heifst es, war eine Priesterin, der einst, als sie Nachts in den Tempel trat, die Göttin erschien und sie durch ihr Gorgobild versteinerte. Die Versteinerung ist symbolischer Ausdruck für Frost und Erstarrung; die Gorgo der Athene deutet an, dafs dieselbe Himmelsgöttin, welche im Sommer Wärme schenkt, auch Kälte und Frost im Winter sendet: Iodamia stellt die in winterlicher Kälte erstarrende Vegetation dar, die aber doch nicht todt ist, sondern nur der Wärme bedarf, um wieder zu erwachen. Darum zündete die Priesterin täglich Feuer auf dem Altar an und rief: Iodamia lebt und verlangt Feuer[2]). — Endlich mag noch bemerkt werden, dafs es Panathenäenfeste, also Feste der Athene von der Gesammtbevölkerung gemeinsam begangen, nicht blofs in athenischen Tochterstädten[3]), sondern auch auf Rhodos gab[4]), wie denn auf dieser Insel, namentlich zu Lindos, Athene als Hauptgöttin verehrt ward, und jeden Tag in ihrem Tempel feuerlose Opfer erhielt[5]), wodurch, wie sich von selbst versteht, auch andere nicht ausgeschlossen waren.

Begeben wir uns nach Athen zurück und verfolgen die Reihe der dortigen Feste, so treffen wir zunächst im dritten Monate, dem Boedromion, auf das am fünften Tage gefeierte allgemeine Todtenfest. Die Feier eines solchen an diesem Tage ist gewifs; ob aber der Name, welchen ein Grammatiker[6]) ihm giebt, *Γενέσια*, der wahre sei, läfst sich bezweifeln. Er mag vielleicht nur irrthümlich auf dieses Fest übertragen sein, weil man im Privatcultus die den verstorbenen Angehörigen an ihren Geburts- oder Sterbetagen geweihten Gedächtnifsfeiern so nannte[7]). Der wahre Name des allgemeinen Todtenfestes war entweder *Νεκύσια* oder auch *Νεμέσεια*, und diesen letzteren hatte es deswegen, weil es den Zweck hatte, den Unwillen der Verstorbenen, ihre Nemesis, wegen etwa versäumter Pflich-

1) Strab. IX, p. 411.

2) Pausan. IX, 34, 2. — Nach einer andern Version der Sage war Iodamia die Schwester der Athene, und beide Töchter des Itonos. Tzetz. Lycophr. 355. Etym. M. p. 479.

3) Vgl. Meier, Panath. S. 294.

4) Hermann, G. A. § 67, 8.

5) Suid. unt. *Ῥοδίων χρησμός*.

6) Lex. Seguer. p. 86 u. 231.

7) Vgl. Lobeck zu Phrynich. p. 104. Baehr zu Herod. IV, 26.

ten zu versöhnen[1]). Die Festgebräuche entsprachen ohne Zweifel denen des Privatcultes, von dem später die Rede sein wird. Dafs aber allgemeine Todtenfeste nicht blofs in Attika, sondern auch in den übrigen griechischen Staaten gefeiert wurden, kann keinem Zweifel unterliegen. Wir hören von einem solchen zu Apollonia auf der chalkidischen Halbinsel, welches im Elaphebolion, später im Anthesterion, gefeiert wurde[2]); und auf Kreta hiefs ein Monat Nekysios, der etwa dem August entsprach[3]). — Die Athener feierten am nächsten Tage nach den Nekysien, am 6. Boedromion, ein Dankfest für den Sieg bei Marathon, und am 12. desselben Monates ein Fest zum Dank für die Wiederherstellung der Freiheit nach dem Sturze der Dreifsig am Ende des peloponnesischen Krieges[4]). Von dem letzteren ist nichts Näheres anzugeben; von jenem andern aber wissen wir, dafs an ihm der Artemis Agrotera ein Opfer von fünfhundert Ziegen dargebracht wurde. Man erzählt, der Polemarch habe vor dem Treffen der Göttin soviele Rinder oder Ziegen zu opfern gelobt, als Feinde auf dem Schlachtfelde erschlagen liegen würden, die Zahl sei aber so grofs gewefen, dafs man das Gelübde zu erfüllen nicht vermocht habe; dafür sei denn zum Ersatz das jährliche Opfer von fünfhundert Ziegen eingesetzt worden[5]). Der Ort, wo dies dargebracht wurde, war zu Agrä, dicht bei Athen, wo ein Tempel der Agrotera war, zu dem sich am 6. Boedromion eine Festprocession begab[6]). Die Agrotera, als Göttin des Waidwerks, welches ja auch ein Krieg ist, schien den Griechen wohl geeignet, ihnen auch auf dem Schlachtfeld gegen ihre Feinde beizustehn: deswegen wurden vor dem Beginn des Treffens die Opfer, aus denen man die Vorzeichen entnahm, vorzugsweise ihr dargebracht, was wir als spartanische Sitte ausdrücklich bezeugt lesen[7]), und als allgemeinen Brauch

---

1) Vgl. Anmk. zu Isaeus p. 223. 2) Athenae. VIII, 11 p. 334 E.

3) Hermann, Monatskunde S. 70. — Ob Todtenfeste auch unter dem Namen Agrionia oder Agriania gefeiert seien (Bergk, Beitr. zu Monatsk. S. 49) lassen wir dahingestellt. Vgl. Welcker, Götterlehre I S. 443.

4) Plutarch. de glor. Athen. c. 7.

5) Dafs aber der 6. Boedromion nicht derselbe Tag war, an welchem die Schlacht bei Marathon vorfiel, wie Plutarch, de malign. Her. c. 26 angiebt, ist gewifs. Man verlegte das Fest auf diesen Tag, weil er ohnehin der Artemis geheiligt war. Vgl. bes. Böckh, Mondcykl. S. 64 ff.

6) Plutarch. de malign. Herod. a. a. O.

7) Xenoph. Hellen. IV, 2, 20. — In Sparta hatte Artemis auch den Beinamen ἡγεμάχη. Pausan. III, 14, 6.

annehmen dürfen. — Als Jagdgöttin erscheint Artemis in den ihr gefeierten Elaphebolien, einem Feste, welches wegen des nach ihm benannten Monates Elaphebolion, dem neunten des Jahres, auch in Attika zu vermuthen ist, obgleich es an ausdrücklichen Zeugnissen dafür fehlt[1]). Ein solches Fest in diesen Monat, etwa dem März entsprechend, zu verlegen mochte der Umstand veranlassen, dafs man um diese Zeit vorzüglich Jagden anstellte, um die jetzt im Wachsthum begriffenen Saaten vor dem Wilde zu schützen. Auch die Elaphia zu Elis waren ein Frühlingsfest[2]). Geopfert wurden der Artemis, in Ermangelung von Hirschen, Opferkuchen in Gestalt solcher. — Ein drittes der Artemis in Attika gefeiertes Fest galt ihr als der Mondgöttin; man mufs sich aber auch hier hüten, diesen Begriff allzueng zu fassen. Die eigentliche Mondgöttin heifst, wie der Mond selbst, Selene, und dieser wurden, soviel wir wissen, keine Feste gefeiert[3]); Artemis aber verhält sich zum Monde auf ähnliche Weise, wie Apollon zur Sonne. Sie waltet in dem feuchten und nährenden Princip, welches in der Erde, in den Gewässern, in der Luft wirkt, und dessen himmlischer Heerd und Träger vorzugsweise der Mond zu sein schien, wie die Sonne der Heerd jenes leuchtenden und belebenden Principes, welchem Apollon vorsteht. Wie nah es aber lag, diesen nun auch ganz zum Sonnengott, die Artemis zur Mondgöttin umzudeuten, ist klar, und die Vermischung allbekannt. Unverkennbar als Obwalterin über den Mond erscheint Artemis *Μουνυχία*[4]), wenn auch die Deutung dieses Beinamens, als *μονονυχία*, nicht zulässig ist. Nach ihm hiefs auch der zehnte Monat, etwa dem

1) Lex. Seguer. p. 249 und Athenae. XIV, 55 p. 646 lassen nicht erkennen, ob sie von Athen reden; obgleich bei dem ersteren kaum daran zu zweifeln ist.

2) Vgl. Hermann, Monatsk. S. 57 u. G. A. § 51, 8.

3) Schol. Aristoph. Pac. v. 412. Von den Pandien, deren Bedeutung ungewifs ist, werden wir unten zu reden haben.

4) Der erste Theil des Namens ist nicht sicher zu deuten: auch ob in dem andern die nächtliche zu erkennen sei, ist sehr fraglich. Nach Ahrens, im N. Rhein. Mus. XVII, S. 362, hat die Göttin den Beinamen von der Halbinsel Munychia, diese aber ist vielleicht von einem verschollenen eponymen Heros Munychos benannt, dessen Name, eigentlich *Μουνίχος*, mit hypokoristischer Endung von *μοῦνος* gebildet, = *μονογενής* ist. In der That bieten Inschriften in dem Monatsnamen häufig *ι* für *υ*, also *Μουνιχιών* für *Μουνυχιών*, z. B. *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1862 p. 3 und Philistor. I tab. 1 v. 16 u. öfter. „Sollte aber nicht das Wort semitischen Stammes sein?" Mommsen. S. 467.

April entsprechend, Munychion. Am 16. Tage desselben, also zur Vollmondszeit, wurden der Göttin grofse Opferkuchen von runder Gestalt und rings mit Lichtern umsteckt in Procession dargebracht[1]), als Symbol des von ihr beherrschten Nachtgestirnes. Ihr Tempel befand sich auf der ihr gleichnamigen Halbinsel Munychia, die den Hafen des Piräeus im Süden begrenzt. — Auch das Brauronische Fest der Artemis, dessen Zeit wir nicht angeben können, galt der vorzugsweise durch den Mond vermittelten und von ihm ausgehenden Wirkung der Göttin. Es war ursprünglich ein Localfest der Ortschaft Brauron, ward aber später als ein Staatsfest auch von der Hauptstadt aus, wenn nicht alljährlich, so doch wenigstens in jedem fünften Jahre beschickt, und ein aus Ziegen bestehendes Festopfer von dem Collegium der zehn Hieropöen besorgt[2]), ja die Brauronische Artemis bekam auch in Athen selbst auf der Burg einen eigenen Tempel[3]). Bei dem Brauronischen Feste traten auch Rhapsoden auf, und trugen Stücke aus Homer vor[4]). Besonders aber war das Fest ausgezeichnet durch den Antheil, welchen die jungen Bürgertöchter an ihm hatten. Die Mädchen, nicht nach dem zehnten, aber auch nicht vor dem fünften Jahre, wurden mit einer gewissen nicht näher bekannten Cärimonie der Artemis als Schützlinge empfohlen und eingeweiht. Sie blieben nun die Pentaeteris hindurch in diesem Verhältnifs zu der Göttin und durften vor Ablauf derselben nicht verheirathet werden. Die Einweihung dieser jungen Mädchen, ihre Darstellung vor der Göttin, der sie, mit krokusfarbenen und buntgestickten Festkleidern angethan, in Procession von ihren Müttern zugeführt wurden, bildete den eigentlichen religiösen Kern des Festes, welches darum vorzugsweise ein Weiberfest war. Wie nah es aber den Alten liegen mufste, die Artemis als jungfräuliche Mondgöttin in besonderer Beziehung zu dem heranreifenden weiblichen Geschlechte zu denken, ist von selbst klar. Die jungen Mädchen wurden *ἄρκτοι* genannt und weil sich bei diesem Worte auch an Bärinnen denken liefs, so fehlte es demgemäfs auch nicht an ätiologischen Legenden von Tödtung einer der Artemis angehörigen Bärin, wofür die Weihung der Mädchen

---

1) *Ἀμφιφῶντες.* S. Etym. M. p. 94, 7. Suid. u. d. W.
2) Pollux VIII, 107; vgl. Müller, Orchom. S. 303 (309) Anm. 5 und Dor. I S. 384 (380).
3) Pausan. I, 23, 9.
4) Hesych. u. d. W. Sengebusch. Dissert. Hom. II p. 114.

als eine sühnende Genugthuung angeordnet worden sei [1]), und neuere Forscher haben darauf, wenn auch nicht sehr lehrreiche, so doch sehr gelehrte und geistreiche Combinationen gegründet von symbolischer Bedeutung der Bären in den Religionen des Alterthums [2]), worauf hier näher einzugehen ich keinen Beruf fühle. Nicht unbemerkt will ich aber lassen, dafs es auch an solchen nicht gefehlt hat, die bei dem Namen *ἄρκτοι*, den die Mädchen trugen, nichts von Bärinnen wissen wollten, sondern ihm, als abgeleitet von *ἄρχεσθαι*, die Bedeutung von Geweihten (also *ἀρκτοί*) oder als gekürzt aus *ἄερκτοι*, von Nicht ausgeschlossenen, nämlich vom Zugange zu dem Götterbilde im Heiligthum, zuschreiben zu dürfen glaubten [3]).

Auch der Artemis Amarysia wurde in Attika ein Fest gefeiert, und zwar in dem Demos Athmonon, wo sie ihren Tempel hatte. Das Fest wurde aber nicht als blofses Localfest von den Athmonensern allein, sondern als ein allgemeines auch von Staatswegen begangen [4]). Der Beiname der Göttin, mit *ἀμαρύσσω* zusammenhängend, bezeichnet sie als die leuchtende, d. h. als Mondgöttin. Sie wurde unter diesem Beinamen vorzüglich auf Euböa verehrt, wo der Ort Amarynthos, in der Nähe von Eretria, nach ihr, nicht sie nach ihm benannt scheint. Dafs das euböische Amarysienfest ein Gesammtfest für die Städte der Insel gewesen, dafs es mit einer festlichen Procession, die in der Blüthezeit aus nicht weniger als 3000 Hopliten, 600 Reisigen und 60 Wagen bestand, und mit Kampfspielen gefeiert wurde, bei denen auch Auswärtige als Kämpfer auftraten, ist Alles, was sich darüber sagen läfst [5]). — Noch weniger specielle Angaben finden sich über andere Artemisfeste, deren noch manche in mehreren Landschaften, namentlich im Peloponnes, und hier wieder besonders in Arkadien waren, wo diese Göttin unter vielen auf verschiedene Auffassungen ihres Wesens deutenden Beinamen verehrt wurde [6]). Wir begnügen uns hier nur des lakonischen Festes der Artemis Karyatis zu erwäh-

---

1) Schol. Aristoph. Lys. v. 645. Vgl. Suid. unt. *ἄρκτος* u. *ἀρκτεῦσαι*. Lex. Seguer. p. 444.

2) Bachofen, d. Bär in den Relig. d. Alterth. Bas. 1863. Vgl. Philol. XXI S. 365; auch Preller, I S. 232 u. 237.

3) Von *ἄρχεσθαι*, Lobeck, Aglaoph. p. 74 not. d; von *ἄερκτοι* K. Lehrs in N. Rhein. Mus. XXVI S. 683.

4) Das scheint nach Pausan. I, 31, 5 nicht zu bezweifeln.

5) Vgl. Strab. X p. 448. Liv. XXXV, 38. Schol. Pind. Ol. XIII, 159.

6) Vgl. Müller, Dor. I S. 377 (372) ff.

nen, sogenannt von der Ortschaft Karyä an der arkadischen Grenze, wo ihr Bild im Freien, ohne Tempel, aufgestellt war und von den Umwohnern ein jährliches Fest gefeiert wurde, wobei Jungfrauenchöre auftraten und landesübliche Tänze aufführten[1]), bei denen sie unter andern auch diejenige Stellung anzunehmen hatten, von welcher die Künstler das Motiv zu den sogenannten Karyatiden in der Architektur hergenommen haben sollen. Ferner des Festes der Artemis Korythalia in Sparta, wo die jungen Kinder von den Ammen zu ihrem vor der Stadt befindlichen Tempel getragen, ihr saugende Ferkel und Opferkuchen dargebracht und allerlei Tänze und scherzhafte Belustigungen mit Puppen und Maskenspielen angestellt wurden[2]). Das Fest hiefs deswegen auch das Ammenfest *Τιθηνίδια*; der Beiname der Göttin aber ist gleichbedeutend mit *κουροτρόφος*, und bezeichnet sie als Jugendpflegerin. — Eines andern ihr in Sparta gefeierten Festes, wo sie als Artemis Orthia angerufen wurde, und zum Ersatz der früher dargebrachten Menschenopfer die blutige Geifselung der Knaben an ihrem Altar stattfand, ist schon an einer andern Stelle gedacht worden[3]). Ebenso auch des Festes der Artemis zu Ephesus, welches von den gesammten Ioniern in Kleinasien gemeinschaftlich gefeiert ward[4]). — Endlich als eine der Artemis nahe verwandte, von Einigen ganz mit ihr identificirte Gottheit mag auch Hekate hier erwähnt werden und die ihr zu Aegina gefeierte, angeblich von Orpheus gestiftete mystische jährliche Feier, von der wir hören dafs die Einweihung in dieselbe namentlich bei Geisteskrankheiten für heilkräftig gehalten sei[5]).

Unser Gang führt uns jetzt zu den Festen der Demeter und ihrer Tochter Kore oder Persephone. Ihr Hauptfest in Attika waren die Eleusinien, deren Darstellung bereits in dem Abschnitt von den Mysterien gegeben werden mufste. Ein zweites hochheiliges Fest der Demeter waren die Thesmophorien, die im nächsten Monat nach den Eleusinien, im Pyanepsion, dem vierten des attischen Jahres, gefeiert wurden. Um diese Zeit, Anf. des November, war die Bestellung der Wintersaat beendigt und somit die Ackerarbeit des Jahres abgethan; es begann die Zeit des ruhigern Genusses der Gaben, die man der Ackergöttin verdankte, und man fühlte sich jetzt ganz be-

1) Pausan. III, 10, 7. 2) Athenae. IV, 16 p. 139.
3) S. Th. I S. 273 u. 312. 4) S. ob. S. 30.
5) Vgl. Opusc. ac. II p. 235 u. Müller, Aeginet. p. 173.

sonders verpflichtet, ihr den Dank für die Wohlthaten zu bezeugen, die sie durch die Einführung des Ackerbaues, als der Grundlage des entwilderten und auf festen Wohnsitzen zu gesetzlicher Ordnung gediehenen Lebens den Menschen erwiesen hatte. Denn darauf deutet der Beiname *Θεσμοφόρος*. Es lag aber die Feier vorzugsweise den Weibern ob, und die Hauptacte desselben wurden von ihnen allein, mit Ausschliefsung der Männer, begangen, weswegen man sie auch wohl als Mysterien bezeichnet. Sie unterschieden sich aber von den eigentlich so genannten Mysterien doch dadurch, dafs keine besondere Einweihung zu ihnen stattfand, sondern alle Weiber, insofern sie den gesetzlichen Anforderungen entsprachen, zur Theilnahme berechtigt waren. Die gesetzlichen Anforderungen waren aber echtbürgerliche Geburt und Vermählung in gesetzmäfsiger Ehe mit athenischen Bürgern. Unverheirathete Frauen waren ausgeschlossen[1]), und ebenso alle diejenigen, welche der Unkeuschheit und schlechten Lebenswandels schuldig waren. Dafs die Hausfrauen vorzugsweise zu der Feier berufen waren, hat seinen Grund ohne Zweifel darin, dafs es eine weibliche und mütterliche Göttin war, welcher das Fest galt, und weil auf dem Hauswesen, dem die Hausfrau vorsteht, am Ende alles Gedeihen der Gesellschaft beruht. Aus jedem Demos wählten sich die Frauen zwei der angesehensten und wohlhabendsten zu Vorsteherinnen, welche im Namen der übrigen die heiligen Gebräuche vollzogen, und dazu auch die Verpflichtung hatten, das festliche Mahl für ihre Gaugenossinnen auszurichten[2]). Auch die Priesterin, welche die oberste Leitung der ganzen Feier hatte, war gewifs eine verheirathete Frau, keine Jungfrau, doch mufste sie, und ebenso die übrigen Frauen, während der Festzeit, und wohl eine gewisse Zeit vorher, sich des ehelichen Umganges enthalten; und es werden allerlei Mittel angegeben, wodurch sie sich diese Enthaltsamkeit erleichtert haben sollen[3]). — Die ganze Feier dauerte fünf Tage, vom 9. bis zum 13. Am ersten Tage versammelten sich die Frauen, vermuthlich an bestimmten Sammelplätzen, und begaben sich in Procession nach dem Demos Halimus am Vorgebirge Kolias, etwa 35 Stadien

---

1) Vgl. Preller, Demeter u. Perseph. S. 343 Anmk. 30, wo die entgegengesetzte Angabe des Schol. zu Theokrit. IV, 25 mit Recht verworfen wird.
2) Isae. or. VIII, 19 und III, 80 mit meiner Anm. S. 265.
3) Plin. H. N. XXIV, 9. Vgl. Preller a. a. O. S. 345.

(oder ⅞ Meilen) von der Stadt entfernt. Es läfst sich vermuthen, dafs das Fest ursprünglich ein halimusisches gewesen und nachher zum Staatsfeste erhoben, oder dafs es mit einem athenischen zusammengezogen sei. Der Tag, an dem sie sich nach Halimus begaben, führte auch den besonderen Namen Stenia[1]), vielleicht von den Plätzen am Wege, wo man anhielt: und es fanden hier, ebenso wie bei dem eleusinischen Festzuge, mancherlei muthwillige Scherze und Neckereien statt. In dem Thesmophorion d. h. dem Tempel der Demeter und Kore zu Halimus wurden dann nächtliche Feiern begangen, wahrscheinlich zwei Nächte, und am Schlufs derselben, am 11. des Monats, begaben sich die Frauen nach Athen zurück, um nun hier noch eine dreitägige Feier zu halten. Was am 11. vorgenommen sei, läfst sich nicht mit Gewifsheit sagen. Möglich, dafs Heiligthümer und Götterbilder, nachdem sie am 9. von Athen nach Halimus gebracht waren, jetzt wieder zurückgebracht und an ihren alten Platz versetzt wurden, wobei es denn an mancherlei Cultacten nicht fehlen konnte. Der folgende Tag wurde ohne Opfer[2]) mit Fasten und Trauer hingebracht. Der letzte, mit dem das Fest schlofs, hiefs K a l l i g e n e i a, weil unter diesem Namen Demeter oder, nach Andern, eine der Demeter zugesellte Gottheit angerufen wurde[3]). Der Festschmaus, welchen die erwählten Vorsteherinnen ihren Gaugenossinnen auszurichten hatten, fällt wahrscheinlich auf diesen Tag; dabei mochten mancherlei Tänze und Spiele vorkommen, wie der *κνισμός*, dessen Name (Reiz und Lüsternheit) auf eine nicht allzu züchtige Mimik schliefsen läfst, das *ὄκλασμα*, wobei die Tanzenden sich niederkauerten[4]), und das *χαλκιδικὸν δίωγμα*, Chalkidisches Greifspiel, das sich an eine Opferhandlung

1) Ebend. S. 339. — Diejenigen, welche dem Thesmophorienfeste nur vier Tage geben, wie Hesych. unt. *τρίτη θεσμοφ.* und Photius unt. *Θεσμοφ.*, rechnen die Stenien nicht mit, sondern zählen vom 10. bis 13. Vgl. Schol. Arist. Thesm. v. 80 u. Preller in d. Zeitschr. f. d. AW. 1835 S. 788.

2) Schol. Aristoph. Thesm. v. 376. Ueber die unrichtige Angabe Plutarchs, Demosth. c. 30, der als diesen Trauertag den 16. Pyanepsion nennt, s. A. Schaefer, Demosth. III S. 359.

3) Preller, Demet. S. 346.

4) Pollux IV, 100. Mit Gewifsheit läfst sich freilich nicht behaupten, dafs gerade diese beiden auch bei den Thesm. vorgekommen; dafs es aber auch hier nicht am züchtigsten und ehrbarsten hergegangen sei, ist doch gewifs. Vgl. Cleomed. cycl. theor. II, 1 p. 112.

angeschlossen zu haben scheint[1]). Gewifs waren in diesen Tänzen und Spielen allerlei Beziehungen auf die mythischen Geschichten der Demeter und ihrer Tochter, auf die Einführung des Ackerbaues und Aehnliches, worüber sich weiter nichts Sicheres ermitteln läfst. An eigentlich dramatische Darstellungen, wie sie bei den Eleusinien stattfanden, ist aber nicht zu denken. Den Beschlufs des Festes scheint die sogenannte ζημία[2]) gemacht zu haben, eine Opfergabe an die Göttinnen, um wegen etwa vorgefallener Verstöfse ihre Verzeihung zu erbitten.

Von Thesmophorien aufserhalb Attikas können wir nicht mehr sagen, als dafs Feste unter diesem Namen an mehreren Orten erwähnt werden, aber ohne nähere Angaben über die Art der Feier, wie wir auch das athenische Fest nur nach unsichern Combinationen aus unzureichenden Zeugnissen einigermafsen zu schildern versuchen konnten. Die in den verschiedensten Gegenden und von den verschiedensten Stämmen gefeierten Thesmophorien stammen gewifs aus der vorhellenischen, pelasgischen Zeit. Herodot meint, sie seien vom Danaus oder von seinen Töchtern aus Aegypten eingeführt und von allen Peloponnesiern angenommen und gefeiert, dann aber durch die Dorier unterdrückt und nur von den Arkadiern beibehalten worden. Den ägyptischen Ursprung lassen wir bei Seite; dafs aber durch die Einwanderung der kriegerischen Dorier das Fest der agrarischen Göttinnen in den Hintergrund gedrängt wurde, scheint sehr begreiflich. Ganz unterdrückt wurde es aber auch aufserhalb Arkadiens keinesweges. Wir finden Thesmophorien bei Argos, wenigstens als Fest des Landvolkes, und bei den lakonischen Periöken: in Trözen einen Tempel der Thesmophoros; ebenso in Megara, auf Aegina, auf Paros; und so noch an vielen andern Orten theils ausdrückliche Erwähnung des Festes, theils des Beinamens der Demeter, der uns überall auch auf das Fest zu schliefsen berechtigt[3]). Ferner werden hier und da Geheimculte der Demeter als vorzugsweise von den Frauen gefeiert erwähnt, die, wenn sie auch nicht Thesmophorien genannt sein mögen, doch wohl von ähnlicher Bedeutung waren. So hören wir namentlich von einem siebentägigen Feste der De-

---

1) Suid. unt. χαλκιδ. δίωγμα. Hesych. unt. δίωγμα, wo es θυσία τις genannt wird.

2) Hesych. u. d. W.

3) Die Zeugnisse s. bei Preller, Demeter S. 337f.

meter zu Pellene, wo sie den Beinamen Mysia führte. Zwei Tage feierten beide Geschlechter das Fest gemeinschaftlich, am dritten die Weiber allein, und zwar mit nächtlichen Orgien und mit so strenger Ausschliefsung des andern Geschlechtes, dafs selbst männliche Hunde hinausgejagt wurden. Nachher wurden die Männer wieder zugelassen, und das Fest verlief unter gegenseitigen Scherzen und Neckereien[1]. Bei Sikyon, in einem Haine Namens Pyräa, wurde die Feier der Demeter und Kore in zwei verschiedenen Gebäuden von beiden Geschlechtern abgesondert begangen[2]: Demeter hatte hier den Beinamen Prostasia. — In Attika, gewifs aber auch anderswo[3], wurde sie auch als *Προηροσία* angerufen und ihr zu Anfange des Herbstes, wenn der Acker für die neue Saat umgepflügt wurde, ein Festopfer (*τὰ προηρόσια* oder *ἡ προηροσία*) dargebracht. Lobredner Athens wissen zu berichten, dafs einst in alter Zeit, als in ganz Griechenland Mifswachs und Hungersnoth gewesen, das Orakel befohlen habe, die Athener sollten Proërosien für Alle opfern, dann würde das Leiden aufhören: so sei es auch erfolgt, und seitdem opferten die Athener die Proërosien für das gesammte Griechenland[4]. Es ist möglich, dafs es über die Einführung des Opfers bei Gelegenheit eines Mifsjahres eine Legende gegeben, die dann in jener Weise ausgeschmückt werden konnte; gewifs aber ist, dafs kein einziges zuverlässiges Zeugnifs dafür spricht. Auch was von Sendungen der Erstlinge des Getraides aus fast ganz Griechenland nach Athen gesagt wird[5], ist offenbar rhetorische Uebertreibung: von den Tochterstädten Athens mochten solche Sendungen erfolgen; und diese mögen für die Proërosien bestimmt gewesen sein[6]. — Ein Fest, *Ἐπικλείδια*, welches der Demeter gefeiert wurde[7], galt ihr vielleicht als der Beschützerin der Vorräthe in den geschlossenen Kornspeichern, wie die Römer eine Göttin Tutelina nach der Ernte anriefen[8]. Ob aber die Epikleidien als Staatsfest, oder nur von den Einzelnen für sich gefeiert seien, müssen wir dahingestellt sein lassen. — Die *Ἁλῶα*, das Tennen-

---

1) Pausan. VII, 27, 9. 10. 2) Id. II, 11, 3.
3) Vgl. Arrian. diss. Epict. III, 21.
4) Schol. Aristoph. Equitt. v. 725 (739). Suid. unt. *Προηρόσια*. Aristid. Panath. p. 196, 12. Liban. decl. XIX.
5) Isocr. Panath. c. 7 § 31.
6) Vgl. Preller, Demet. S. 297. 7) Hesych. u. d. W.
8) Augustin. de C. D. IV, 8: *frumentis collectis atque reconditis, ut tuto servarentur.*

oder Dreschfest, wurden im Poseideon[1]) begangen, vorzüglich wohl von den Landleuten in ihren Demen. Dafs es jedoch auch in der Stadt gefeiert wurde ist gewifs und erklärt sich leicht daraus, dafs viele Landbesitzer in der Stadt wohnten. Geopfert wurde natürlich auch von Staatswegen. Besonders feierlich aber scheinen die Haloen in Eleusis begangen zu sein, wo sie zugleich auch dem Dionysos galten, und auch Poseidon mit einer Festopferprocession geehrt wurde, gewifs nicht als Meergott, sondern als Phytalmios[2]). — Endlich mag hier auch der sogenannten Pflugfeste, *ἱεροὶ ἄροτοι*, gedacht werden, von denen wenigstens eines sich auf die Demeter bezog, indem zur Erinnerung an die Einführung des Ackerbaues das geheiligte Rarische Feld bei Eleusis, wo das erste Getraide nach Anweisung der Götter gesäet war, mit gewissen Cärimonien umgepflügt wurde. Ein zweites war das sog. Buzygische, wo wie es scheint ein der Athene geheiligtes Stück Land am nördlichen Fufs der Akropolis, auf dem das zum Tempeldienst erforderliche Korn wuchs, umgepflügt wurde. Buzyges, nach welchem es den Namen trug, war ein mythischer Heros, der zuerst Rinder an den Pflug gespannt hatte, und Eponymos eines priesterlichen Geschlechtes[3]). Ein drittes heiliges Pflugfest endlich wurde auf einem Ackerstücke bei Skiros, dem schon früher erwähnten Lokal an der heiligen Strafse, begangen und bezog sich wie das vorige auf die Athene[4]).

Wir kommen nun zu den Dionysischen Festen, deren erstes in Attika, die Oschophorien, wahrscheinlich im Pyanepsion zur Zeit der Traubenreife gefeiert wurde. Der Name des Festes erklärt sich aus dem festlichen Brauche. Es begann nämlich mit einem Wettlauf von einem Dionysostempel aus zu dem Tempel der Athene Skiras in dem nahgelegenen Demos Phaleron[5]); zu dem Wettlauf wurde eine Anzahl wohlgeborner Epheben, Söhne noch lebender Eltern, aus jeder Phyle erwählt. Sie liefen mit traubentragenden Weinranken in den Händen[6]):

---

1) Nach Ahrens, N. Rhein. Mus. XVII p. 332, im Metageitnion, was er künftig zu erweisen verspricht.

2) Lex. Seguer. p. 384. 5. Vgl. Preller S. 328 und üb. *Π. φυτάλμιος* m. Opusc. ac. I p. 348 not.

3) S. oben S. 255.

4) Ueber die drei *ἱεροὶ ἄροτοι* s. Preller a. a. O. S. 291 ff. und Mythol. I S. 163.

5) Procl. bei Phot. Bibl. p. 990 Hoesch. Pausan. I, 36, 4. Hesych. u. d. W. *ὠσχοφόριον*. Athenae. XI, 92 p. 495.

6) Hesych. a. a. O. Schol. Nicand. Alex. v. 109.

dem, der zuerst zum Ziel gelangte, ward in einem Becher ein aus Wein, Honig, Käse, Mehl und Oel gemischter Trank gereicht, und er hatte die Ehre, in dem nun folgenden Festzuge einen Ehrenplatz einzunehmen [1]). Dieser Festzug ordnete sich, wie wir annehmen dürfen, beim Tempel der Athene Skiras auf dem dazu bestimmten Platze, welcher Oschophorion hiefs, und ging von hier aus zum Tempel des Dionysos. Er bestand aus einem Chor, den zwei Jünglinge in Weiberkleidung, d. h. in einer der weiblichen Tracht ähnlichen, wie sie dem Gotte gemäfs war, anführten, und der zu Ehren des Gottes Lieder (Oschophorika) sang. Die übrigen Feiernden, soviel sich anschliefsen mochten, folgten dem Chor. Dann, wenn der Zug beim Tempel des Dionysos angelangt war, wurde ein Opfer dargebracht, welches die Phytaliden zu besorgen hatten [2]). An diesem und an dem Opferschmause nahmen auch die sogenannten Deipnophoren Theil, d. h. die Mütter der Mädchen, welche als Ersephoren zum Dienst der Athene in dem Heiligthum der Göttin lebten [3]). Das Fest war beiden Göttern, dem Dionysos und der Athene gemeinsam: die Gaben des Weingottes wurden als ein Geschenk zum Tempel der Göttin gebracht, von wo aus dann die Feiernden sich aufmachten, um dem Gott ihre dankbare Verehrung in seinem eigenen Heiligthum zu bezeugen. Dies läfst sich etwa als die Grundidee errathen, obgleich manches Einzelne dunkel und unerklärlich bleibt. Auch sind die Berichte nichts weniger als vollständig und deutlich, so dafs sich sehr leicht auch andere Combinationen darauf bauen lassen. Namentlich sind gewifs manche Festgebräuche im Heiligthum der Athene Skiras vorgekommen, von denen wir nichts erfahren [4]), und die bedeutend

---

1) Athenae. a. a. O. 2) Plut. Thes. c. 23.

3) So Müller, Pallas Ath., in der Allg. Encykl. III, 10 S. 84. Hermann's Einwendungen, g. A. § 56, 11, scheinen mir nicht unwiderleglich. Die von einigen Alten gegebenen Erklärungen der Festgebräuche gehen von der Voraussetzung aus, dafs das Fest vom Theseus nach seiner Rückkehr von Kreta gestiftet sei. Zu dieser Meinung mochte sie theils der Umstand veranlassen, dafs die Oschophorienlieder auch die Ariadne, des Dionysos Gemahlin und Theseus' Retterin aus dem Labyrinth priesen, theils dafs die den Chor anführenden Epheben in Weiberkleidern gingen, was an die Sage erinnerte, dafs einst Theseus unter den als Tribut nach Kreta geführten Mädchen auch verkleidete Jünglinge mitgenommen habe. Darum deutete man auch die Deipnophoren auf die Mütter der Mitgenommenen.

4) Worauf geht z. B. die προεδρία ἐν Σκίροις? bei Aristoph. Thesmoph. v. 840.

genug waren, um dem Feste neben dem Namen der Oschophorien auch den andern Skira zu geben[1]).

Das nächste Dionysosfest fiel in den sechsten Monat, den Poseideon, etwa dem December entsprechend, und wurde auf dem Lande in den verschiedenen Demen begangen, weswegen man es auch als ländliche Dionysien (*Διονύσια τὰ κατ' ἀγρούς*) von den im achten Monat gefeierten städtischen (*Δ. τὰ κατ' ἄστυ*) unterschied, oder als kleine Dionysien diesen als den grofsen entgegensetzte. An welchem Tage, oder, da es ohne Zweifel nicht auf Einen Tag beschränkt war, an welchen Tagen es gefeiert wurde, ist nicht bekannt. Aus der Jahreszeit aber erhellt, dafs es ein eigentliches Winzerfest war, wo man nach Beendigung der Weinlese und der Kelterung sich der neugewonnenen Gottesgabe in fröhlichem Genufs und mit ländlichen Lustbarkeiten erfreute. Unter diesen werden namentlich die Askolien oder der Askoliasmos erwähnt[2]), ein Spiel, wo man auf einem Beine tanzend auf einen mit Luft gefüllten und mit Oel glatt gemachten Schlauch springen und sich balancirend auf ihm zu erhalten suchen mufste, was denn natürlich nicht ohne vieles Ausgleiten und Herunterpurzeln abging, und reichlichen Stoff zum Lachen gab. Die Opfer, die dem Gotte dargebracht wurden, heifsen *θεοίνια*[3]). Es vereinigten sich dazu gewöhnlich die Genneten oder Geschlechtsgenossen, um sie gemeinschaftlich darzubringen, Männer und Weiber, Herrn und Knechte. In festlichem Zuge, Kanephoren oder Korbträgerinnen mit Opfergeräthen und Opferkuchen voran, Andere mit Weinkrügen zur Spende, Andere das Opferthier, einen Bock, führend, Andere Weinranken und Feigenschnüre tragend, besonders aber einer oder einige Träger des Phallos, als eines Symboles der zeugenden Naturkraft, die sich im Weine so energisch offenbart, unter Absingen von Liedern zu Ehren des Dionysos und des Phales, d. h. keines andern als des zur Person und zum Gesellen des Gottes gemachten Phallos[4]): so ging es vom Sammelplatz, d. h. vom Hause des Festvorstehers aus zum

---

1) Vgl. Müller, Kl. Schr. III S. 163. Hermann § 56, 10. Wegen der Namensähnlichkeit sind von Alten und Neueren Skira und Skirophorien oft verwechselt oder als zwei verschiedene Acte eines und desselben Festes angesehen worden, auch von Preller, gr. Myth. I S. 164.

3) Pollux IX, 121. Ruhnk. ad Timae. p. 51; vgl. Jahn in d. archäolog. Zeit. 1847 S. 129 ff.

3) Harpocr. u. d. W.

4) Vgl. Plutarch. de cup. div. c. 8 u. Aristoph. Ach. v. 241 ff.

Altar oder, wenn der Demos einen Tempel des Dionysos hatte, zu diesem, wo ihm das Opfer geschlachtet, dann geschmaust, gezecht und gejubelt wurde. Dabei fehlte es denn auch nicht an allerlei Schwänken, Scherzen und gegenseitigen Neckereien: auch Verkleidungen und Maskeraden und improvisirte mimische Darstellungen kamen vor, indem theils die Geschichten des Gottes und seiner Gesellen ergiebigen Stoff dazu lieferten, theils auch Ereignisse des Tages und Persönlichkeiten aus der nächsten Umgebung leicht hineingezogen werden konnten. Eine gewisse Regelmäfsigkeit gewannen diese Darstellungen zuerst in dem Demos Ikaria, in dem nördlichen Hochlande oder der Diakria, wo der Weinbau und der Cult des Weingottes von Alters her in vorzüglicher Blüthe stand. Ja die Ikarier hatten die Sage, dafs vor Zeiten Dionysos selbst als Gast von Theben gekommen und beim Ikarios, dem Eponymos ihres Gaues, eingekehrt sei und seinem Wirth Anleitung zum Weinbau gegeben habe. Als nun aber Ikarios seinen Nachbaren von dem Wein, den er gebaut hatte, zu trinken gab und sie davon berauscht wurden, so hielten sie sich für vergiftet oder bezaubert, fielen über den Ikarios her und erschlugen ihn. Seine Tochter Erigone erhenkte sich aus Schmerz über den Tod ihres Vaters an einem Baum. Der Gott aber suchte zur Strafe die Ikarier mit Sinnesverwirrung heim, in der auch ihrer viele sich erhenkten, bis endlich auf den Spruch des Orakels der Tod des Ikarios und der Erigone durch ein ihnen zu Ehren angestelltes Fest gesühnt wurde. Das Fest hiefs *Αἰώρα* oder Schaukelfest, weil man zur Erinnerung an das Erhenken der Erigone Stricke an Bäume hing und an diesen sich selbst oder auch Puppen schaukelte, wobei ein Lied, *Ἀλῆτις*, gesungen wurde. Der Name bezog sich auf die umherirrende, ihren Vater suchende Erigone. — Durch solche Legende erklärten sich die Ikarier die Entstehung eines Festgebrauches, der bei ihnen üblich war. Erigone gehört in den Kreis der dem Dionysos zugesellten mythischen Personen [1]). Ihr Name bedeutet die Frühlingsgeborne, und es ist damit wohl nichts anders als die im Frühling ausschlagende Rebe gemeint; darum ist auch Staphylos, Traube, ihr vom Dionysos empfangener Sohn. Zu welcher Zeit das Schaukelfest begangen sei, wird nicht berichtet: vielleicht im Sommer, wenn die Trauben sich entwickeln und der Weinstock beschnitten

1) Vgl. Preller, Myth. I S. 418.

wird [1]). Anderswo übrigens, wo ähnliche Bräuche bei dionysischen Festen vorkamen, erzählte man von der Erigone auch andere Legenden. — Was aber die mimischen Darstellungen an den ländlichen Dionysien betrifft, die, wie gesagt, zuerst in Ikaria eine gewisse Regelmäſsigkeit gewannen, so bestand diese Regelmäſsigkeit darin, daſs sich eine bestimmte Anzahl von Personen zu einem Chor zusammenthat, und einen bestimmten Plan mit einander verabredete, dessen Ausführung im Einzelnen dann der Improvisation überlassen blieb. Solcher Chöre traten mehrere auf, die es einer dem andern zuvorzuthun suchten: daraus wurde ein förmlicher Wettstreit, es wurden Kampfrichter ernannt und Siegespreise ausgesetzt, freilich sehr geringe und ländliche, ein Korb mit Feigen, ein Amphoreus guten Weines und dergleichen [2]). Diese regelmäſsigere Form soll zuerst um Ol. 50 (v. Chr. 577) durch einen gewissen Susarion aufgekommen sein, den Einige einen Megarenser, Andere aber einen Ikarier nennen [3]). Ein Ikarier, Thespis, war es auch, der bald nachher noch einen Schritt weiter ging, und an die Stelle der improvisirten Schwänke eine vorher aufgezeichnete Action setzte, in welcher neben dem Chor ein Einzelner in der Rolle dieser oder jener Person auftrat, und Gespräche zwischen ihm und den Chorpersonen oder dem Chorführer mit Gesängen des Chores abwechselten. Die Gegenstände dieser Actionen aber waren höchst mannichfaltig, bald mehr bald weniger mit dem dionysischen Fabelkreise zusammenhängend, bald heiterer und scherzhafter, bald auch ernsterer Art, oder beides mit einander gemischt. Der Preis aber, den die Sieger bekamen, war nun nicht mehr bloſs Feigen und Wein, sondern ein erlesener Bock, der dann von ihnen, wie sich versteht, dem Dionysos geopfert und dabei ein Opferschmaus gehalten wurde [4]). Daher kommt der Name Tragodia, wie Komodia von den κώμοις oder den Chören lustiger Gesellen, welche hin- und herziehen, hier und da Halt machen und ihre Schwänke vollführen. Die Stücke des Thespis konnten mit gleichem Rechte beide Namen führen: erst später unterschied man so, daſs der erste Name der ernsten, der andere der lustigen Gattung eigen wurde. Die Sache aber fand

1) Vgl. Osann in d. Verhandl. der sechsten Philol. Vers. zu Cassel 1843, S. 22.
2) Marm. Par. ep. 39.
3) Vgl. Schneider, das attische Theaterwesen S. 30.
4) Vgl. Schneider S. 23.

grofsen Beifall und wurde bald auch in andern Demen nachgeahmt; auch in der Hauptstadt fand sie Aufnahme bei den dort gefeierten nachher zu besprechenden Dionysosfesten. Dem von Thespis betretenen Wege folgten andere hochbegabte Dichter, die einen in der scherzhaften Gattung oder in der Komödie, die andern in der ernsten oder in der Tragödie, an die sich dann, als erheiterndes Nachspiel, auch ein Satyrdrama anzuschliefsen pflegte. Doch diese Entwickelung weiter im Einzelnen zu verfolgen liegt aufserhalb unserer Aufgabe und gehört in die Litteraturgeschichte. Wer aber die Geschichte der dramatischen Poesie von ihren ersten spielenden Anfängen bis zu der Höhe verfolgt, zu welcher sie durch Aeschylus und Sophokles erhoben wurde, der wird in ihr das glänzendste Zeugnifs erkennen für den Adel des griechischen, und namentlich des attischen Geistes, der aus solchen Anlässen und Anfängen in rascher Entwickelung die trefflichsten und kunstreichsten Werke hervorbrachte, welche jemals die Poesie irgend eines Volkes geschaffen hat, und der wird nächst den Dichtern, die solche Werke schufen, auch dem Volke seine Achtung nicht versagen, welches sich an ihnen erfreute und die Feier seiner Dionysosfeste durch sie erhob und adelte.

Die ländlichen Dionysien wurden, wie gesagt, nur in den Demen, nicht in der Hauptstadt gefeiert. Dramatische Darstellungen fanden natürlich wohl nicht in allen, aber doch gewifs in den gröfseren und wohlhabendern Demen statt. Einige, wie der Piräeus, der freilich zu einer volkreichen Stadt geworden war, bauten sich auch stehende Theater von Stein; andere mochten sich mit vergänglichen hölzernen behelfen, wie Kollytos, welcher Demos übrigens im Lauf der Zeit zur Hauptstadt geschlagen wurde[1]). Nachdem einmal die dramatische Poesie eine gröfsere Anzahl von Werken geschaffen hatte, wurden auf den Schaubühnen der Demen meist nur solche Stücke zur Aufführung gebracht, die vorher in der Stadt aufgeführt waren, weil theils dann die Kosten der Aufführung geringer wurden,

1) Vergl. Th. I S. 379. Ueber die Schauspiele in Kollytos s. Aeschin. g. Timarch. p. 158. Demosth. üb. d. Kranz p. 288 § 180. Theater in Aixone, Inschr. in d. Revue archéol. 1865. XI p. 155. u. im Philol. XXII S. 568. Auch ein Theater zu Eleusis ist durch eine Inschr. bezeugt, bei Lenormant Rech. archéol. S. 272. und von einem Theater zu Thorikos sind noch Ruinen vorhanden. S. Leake, d. Demen S. 58. Dionysien auf Salamis mit Aufführung von Tragödien erwähnt eine Inschrift bei Rangabé, Ant. Hellén. II p. 239.

theils auch die Dichter selbst ihre Werke lieber zuerst auf der gröfseren Bühne zur Darstellung gebracht sehen wollten.

Das auf die ländlichen Dionysien folgende Fest sind die Lenäen, die in der Stadt gefeiert wurden. Der Name bezeichnet, nach der gewöhnlichen und zunächst liegenden Deutung, ein Kelterfest. Es fiel in den Monat, den die Athener Gamelion nannten [1]), der aber anderswo, namentlich in manchen von Athen colonisirten ionischen Städten, auch Lenaion hiefs [2]). Er begann um die Zeit der Wintersonnenwende. Die späte Zeit des Kelterfestes erklärt sich wohl daraus, dafs die städtische Feier ein Gesammtfest für das ganze Land sein sollte, und deswegen nicht früher angesetzt wurde, als bis alle ländlichen Demen ihre Dionysien gefeiert hatten. Das Local der Feier war das sogenannte Lenaion, ein Heiligthum des Dionysos von bedeutendem Umfange im Süden der Akropolis, mit zwei Tempeln des Gottes, in deren einem er als der Eleutherische verehrt wurde [3]), in Erinnerung daran, dafs sein Cultus von Böotien aus über Eleutherä, einer einst zu Böotien gehörigen aber schon früh attisch gewordenen Stadt [4]), nach Athen gekommen sei, nachdem er auf dem Lande, in Ikaria und anderswo, schon früher aufgenommen worden war. Die Athener wufsten selbst noch den Namen des Mannes zu nennen, der den Gott von Eleutherä zuerst ihnen zugebracht hätte; er hiefs Pegasos [5]). Wahrscheinlich wurde dem Dionysos sein Tempel zuerst nicht innerhalb der Stadt selbst, sondern in der Nähe derselben, bei der Akademie errichtet [6]), und sein Cult, als eines Bauerngottes, von den städtischen Eupatriden gering geachtet, bis, wie die Sage will, eine Krankheit, die der verschmähte Gott ihnen zur Strafe schickte, sie bewog das Orakel zu befragen, und dieses ihnen den Gott bei sich aufzunehmen befahl [7]). Sein Fest im Gamelion wurde nun in ähnlicher Weise begangen, wie die ländlichen Dionysien, nur stattlicher und feiner, und wenn bei diesen die Phallophorien und phallische Lieder einen Hauptbe-

---

1) Der Tag ist nicht mit Gewifsheit zu bestimmen; doch läfst sich aus einer Inschrift im Philistor, I no. 1 v. 66 vgl. mit 64 schliefsen, dafs er in die erste Dekade des Monats gefallen sei, insofern nämlich das dort erwähnte Opfer und die Pompe der Epheben mit Wahrscheinlichkeit auf die Lenäen zu beziehen ist.

2) Hermann, Monatskunde S. 68. 3) Pausan. I, 20, 3.

4) S. oben S. 78. 5) Pausan. I, 2, 5 u. 38, 8.

6) Id. I, 29, 2.

7) Schol. Aristoph. Ach. v. 243.

standtheil der Feier bildeten, so herrschte dagegen bei dem städtischen Feste mehr der ernstere und feierlichere Dithyrambos[1]) vor, welchen kyklische Chöre, aus funfzig Personen bestehend, vortrugen, indem sie sich zugleich in rhythmischem Tanzschritt um den Altar bewegten. Seitdem man angefangen, die Chorgesänge mit dramatischen Actionen zu verbinden, war es natürlich, dafs sich den phallischen Liedern lustige, den Dithyramben ernste Darstellungen anschlossen und einfügten, und so ist es zu erklären, wenn aus jenen die Komödie, aus diesen die Tragödie abgeleitet wird. Dafs aber an den Lenäen ursprünglich nur Komödien, keine Tragödien aufgeführt seien, wie Einige gemeint haben, ist anzunehmen kein genügender Grund vorhanden. Von anderen Festgebräuchen ist wenig zu sagen. Dafs es an einer feierlichen Procession auch bei den Lenäen nicht gefehlt habe, würden wir voraussetzen dürfen, auch wenn es nicht ausdrücklich bezeugt wäre[2]), und wahrscheinlich wurde in der Procession das Bild des Eleutherischen Dionysos aus dem im Lenaeon befindlichen Tempel in den kleineren bei der Akademie[3]), dann aber, wie sich versteht, wieder in jenen zurückgetragen, zur Erinnerung an die anfängliche Annahme und spätere Erweiterung seines Cultes. Die Hauptsache aber waren jedenfalls die Aufführungen von Schauspielen im Theater, welche in der Blüthezeit Athens mit einem Aufwande nicht blofs von Kunst sondern auch von Geld stattfanden, der uns deutlich beweist, wie hoch das Volk gerade diesen Festgenufs schätzte. Die Kosten zur Ausstattung und Einübung der komischen, tragischen und Satyrchöre bestritten die Reichen als eine Liturgie[4]), die Besoldung der Schauspieler aber und der Dichter, und die Preise, welche den Siegern zukamen, zahlte der Staat[5]), der auch, seit Perikles, den ärmeren Bürgern das Theorikon oder das Eintrittsgeld zum Theater gewährte, damit Niemand aus Armuth vom Genufs der Schauspiele ausgeschlossen würde[6]). — Die Dichter, welche ihre Stücke zur Aufführung bringen wollten, meldeten sich deswegen bei dem Magistrate, dem die

1) Ueber den Namen, der gewöhnlich sehr wunderlich erklärt wird, mag hier die Vermuthung angedeutet werden, dafs er aus *διθρίαμβος* corrumpirt sei. *Θρίαμβος* = *τρίαμβος* ist soviel als *tripudium, tripedium*, Dreitritt (Hor. Od. III, 18, 16. Ovid. Fast. VI, 330), u. *διθρίαμβος* Doppeldreitritt.

2) Demosth Mid. p. 517 § 10.

3) S. Pausan. I, 29, 3.

4) Vgl. Th. I S. 487.

5) Ebend. S. 470.

6) Ebend. S. 464.

Besorgung des Festes oblag, und dies war bei den Lenäen der Basileus. Dieser, wenn die Annahme der Stücke beliebt wurde, wies dem Dichter einen Chor an, den er einzuüben hatte, sowie die Schauspieler, deren er bedurfte. Vor Sophokles' Zeit bedurfte er in der Regel nur Eines Schauspielers, da die Stücke so eingerichtet waren, dafs sämmtliche Rollen ohne Unbequemlichkeit von zwei Schauspielern gespielt werden konnten, und Einer dieser Schauspieler der Dichter selbst zu sein pflegte. Seit Sophokles aber, wo die Stücke drei Schauspieler forderten und die Dichter selbst nicht immer auch Schauspieler waren, mufste der Staat alle stellen. Zu Richtern wurde von den einzelnen Phylen im Rathe der Fünfhundert eine Anzahl von kunstverständigen Männern vorgeschlagen, und unter diesen dann durch verdeckte Abstimmung in Gegenwart der Choregen einige ausgewählt, aus denen, am Tage der Aufführung, die Richter erloost wurden. Wieviel dieser gewesen, ist nicht gewifs: es werden fünf, aber auch sieben erwähnt[1]; die Zahl mochte sich immer nach der Zahl der Chöre richten, welche aufzutreten hatten, und zwar so, dafs die Richter nur aus den Phylen genommen wurden, welche diesmal keinen Chor gestellt hatten. Komische Chöre pflegten fünf gestellt zu werden, jeder aus 24 Personen bestehend: für sie wurden also auch fünf Richter ausgeloost; tragische Chöre zu 50 Personen, die aber für drei zusammengehörige Tragödien (Trilogie) sammt dem darauf folgenden Satyrdrama dienten, waren wenigstens drei. Die Loosung nahm der Magistrat im Theater selbst vor, und die Erloosten schwuren, ihren Spruch nach bestem Wissen und Gewissen fällen zu wollen. Sie konnten wegen Unredlichkeit auch zur Verantwortung gezogen werden[2]. Dafs den Schauspielen mehr als Ein Tag gewidmet war, ist gewifs: wie viele aber, sind wir nicht im Stande mit Bestimmtheit anzugeben.

Auch die beiden nächstfolgenden Monate hatten ihre Dionysosfeste. Zunächst der Anthesterion das Fest der Anthesterien[3], von welchem er eben seinen Namen trug. Der Monat,

1) Sieben bei Lucian Harmon. c. 2. Uebrigens vgl. Schneider a. a. O. S 169 ff. Ueber die Wahl und Loosung der Richter s. H. Sauppe in den Berichten der K. Sächs. Ges. d. Wiss. 1855 Febr. u. R. Schütz, de chori tragici habitu. Berol. 1856. Auch Helbig, z. Kenntnifs d. gr. Bühnenwes. in d. Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 1862.

2) Nach Aeschin. in Ctesiph. § 232.

3) Allerlei Ansichten und Meinungen über Wesen und Bedeutung der Anthesterien giebt Gerhard in d. Abh. der Berl. Ak. d. W. a. d.

etwa dem Februar entsprechend, war die Zeit der nach dem Winterschlaf wieder erwachenden und die ersten Blüthen treibenden Vegetation: er war zugleich die Zeit, wo der im Herbst gekelterte und in Fässer gefafste Rebensaft seinen Gährungsprocefs vollendet hatte und aus Most nun erst zum klaren und feurigen Wein geworden war. Beides, die Vollendung der Weingährung und jenes Wiedererwachen der Natur ward im Anthesterienfeste gefeiert. Es dauerte drei Tage, vom 11. bis zum 13. Der erste Tag hiefs Pithoigia, Fafsöffnung, weil nun die Fässer geöffnet, der ausgegohrene Wein gekostet und in die Krüge gezapft wurde[1]). Jedermann opferte dem Gott und spendete ihm von dem labenden Trank, den er ihm zu danken hatte, und alle Hausgenossen, auch die Knechte eingeschlossen[2]), theilten die Festfreude und den Genufs. Junge Frühlingsblumen schmückten die Räume und Gefäfse, auch die Kinder, vom dritten Jahre an, gleichsam die knospenden Blüthen der Menschen, gingen mit Blumen geschmückt einher[3]). — Der zweite Tag des Festes hiefs Choës oder der Kannentag. Auch er war fröhlichem Genufs gewidmet. Muntere Gesellen, festlich geputzt, manche auch verkleidet und als mythische Personen des dionysischen Gefolges, als Bakchanten, Satyrn, Nymphen u. dgl. auftretend[4]), zogen umher und kehrten bei diesem oder jenem Bekannten ein. Trinkgesellschaften safsen bei einander[5]) und tranken um die Wette: wer am schnellsten austrank war der Sieger und bekam einen Preis[6]). Doch wurde beim Trinken Mafs gehalten: nicht aus einem gemeinschaftlichen Krater immer frisch eingeschenkt, sondern Jedem seine Kanne, oder auch vielleicht mehrere, hingestellt, wofür denn der Scharfsinn der Erklärer auch nicht unterlassen hat, den Grund in einer mythischen Geschichte zu erfinden[7]). Aber wie es in dem

---

J. 1858 S. 149. Wirkliche Belehrung aber darf man von ihm nicht erwarten.

1) Plutarch. Quaestt. symp. VIII, 10, 3. III, 7, 1.

2) Procl. ad. Hesiod. O. et D. v. 366.

3) Philostr. Heroic. c. 11, 2 p. 720 Ol. Etym. M. unt. Ἀνθεστήρια.

4) Philostr. vit. Apoll. IV, 21.

5) Nach Eubulides bei Athenae. X, 49 p. 437 zahlten an diesem Tage auch die Schüler den Sophisten ihr Honorar und sandten ihnen aufserdem Geschenke, wogegen sie denn auch von ihnen eingeladen und bewirthet wurden. Eine ähnliche Sitte fand früher hier zu Lande um Fastnacht in manchen Schulen statt.

6) Aristoph. Ach. v. 1014. Aelian. V. H. II, 41.

7) Schol. Aristoph. Ach. v. 972 (960). Plut. Qu. symp. II, 10. Athenae. a. a. O. und VII, 2 p. 276.

Freudenliede unsers Dichters heifst, „Auch die Todten sollen leben," so dachten auch die alten Athener. Sie vergafsen in ihrer Festfreude auch der verstorbenen Angehörigen nicht, sondern gingen zu den Gräbern und spendeten auch hier von dem Weine [1]). Ja es scheint, als ob das Fest ursprünglich vorzugsweise zu einer Art von Todtenfest bestimmt gewesen sei, um jetzt am Schlufs des Winters die Mächte der Unterwelt, deren Gewalt nun ein Ende haben sollte und die sich noch grollend dagegen sträubten, zu besänftigen und zu versöhnen. Darum waren auch im Kalender sowohl die Pithoigien wie die Choën als *ἀποφράδες* oder *μιαραὶ ἡμέραι* bezeichnet [2]): die Tempel der himmlischen Götter waren verschlossen [3]), es hiefs, die Seelen der Verstorbenen kämen aus der Unterwelt und wandelten umher: man solle zur Sicherheit Rhamnus kauen und die Thüren mit Theer bestreichen, um sich vor Unheil zu bewahren. Aber wenn auch das Fest Anfangs in diesem Sinne eingesetzt sein mag, und deswegen öffentliche von Staatswegen angestellte Lustbarkeiten von ihm ausgeschlossen waren, so läfst doch Alles, was wir sonst über die Feier lesen, uns nicht zweifeln, dafs in den Privatkreisen der fröhliche Charakter bei weitem überwogen habe, und dafs auch die Priester es nicht verschmähten, mit den Fröhlichen fröhlich zu sein [4]). Von Staatswegen aber wurde an diesem Tage eine hochheilige geheimnifsvolle Ceremonie begangen, in dem älteren der beiden im Lenäon befindlichen Dionysostempel, der sonst das ganze Jahr hindurch verschlossen war, und nur zu dieser Feier geöffnet wurde [5]). Die Hauptrolle dabei hatte die Basilissa oder Basilinna, die Gattin des Basileus, die nach dem Gesetze von echtattischer Herkunft und ihrem Manne als Jungfrau vermählt sein mufste. Ihr zugeordnet waren vierzehn sogenannte *Γεραραί*, vom Basileus aus den athenischen Matronen erwählt. Die Basilissa unter dem Beistande eines Hierokeryx nahm ihnen einen feierlichen Eid ab, in dem sie theils ihre zu dem heiligen Dienste erforderlichen Eigenschaften, namentlich ihre Keuschheit und Enthaltsamkeit zu beschwören, theils Verschwiegenheit über das, was aufser ihnen kein Auge sehen durfte, zu geloben hatten [6]). Diese vierzehn Gerarä verrichteten nun gewisse heilige Gebräuche an eben-

---

1) Schol. Ar. Ach. a. a. O.
2) Eustath. ad Il. XXIV, 526. Phot. unt. *μιαρὰ ἡμέρα*.
3) Athenae. a. a. O. 4) Aristoph. Ach. v. 1100.
5) R. g. Neära p. 1371 § 76. 6) Ebend. § 78.

sovielen Altären[1]), die Basilissa aber wurde dem Dionysos als Gattin vermählt, mit gewissen Ceremonien, von denen wir weiter nichts sagen können, und betrat das Innerste des Tempels, welches für alle Andern unzugänglich war. Ueber die Bedeutung dieser Vermählung mit dem Gotte lassen sich verschiedene Vermuthungen aufstellen: am wahrscheinlichsten, wenigstens am einfachsten ist die Annahme, dafs die Basilissa als Repräsentantin des Landes dem Dionysos, dem Gott der jetzt wieder auflebenden Vegetation zugeführt worden sei, um dem Lande die Huld des Gottes recht fest zu sichern[2]). — Der dritte Tag der Anthesterien hiefs *Χύτροι*, und es wurden an ihm dem chthonischen Hermes Töpfe mit gekochten Früchten jeder Art geopfert, von welchen, wie bei allen Opfern der Unterirdischen, die Opfernden selbst nichts kosten durften[3]). Es gab aber an diesem Tage auch manche andere Festlichkeiten: wir hören von Agonen oder Wettkämpfen[4]), und von einem Gesetz des Redners Lykurgus, nach welchem, wie es scheint, im Theater zwar nicht förmliche Aufführungen von Komödien, aber doch eine Art von Schauspielprobe stattfand, nach welcher über die Schauspieler, die am nächsten städtischen Dionysosfeste auftreten sollten, entschieden wurde[5]). Aus Allem aber erhellt, dafs die drei Tage der Anthesterien reich an verschiedenartigen Cultacten waren, die sich nicht auf den Dionysos allein, sondern auch auf den chthonischen Hermes bezogen.

Das nächste Dionysosfest waren die im folgenden Monate, dem Elaphebolion, etwa dem März entsprechend, gefeierten städtischen oder grofsen Dionysien. Hatte das Anthesterienfest dem Gott als dem Wiedererwecker der bisher im

---

1) Pollux VIII, 108. Etym. M. p. 227. Harpocr. u. Hesych. unt. *Γεραραί*. — Die Form *Γεραιραί* scheint falsch.

2) Vgl. Preller Demet. u. Pers. S. 390. Mythol. I S. 528. Wer damit nicht zufrieden ist, dem bleibt es unbenommen an den Mythus der von ihrem Sohne aus der Unterwelt heraufgeholten Semele oder an die Rückkehr der Kore auf die Oberwelt zu denken.

3) Schol. Aristoph. Ach. 1089 (1075) u. Ran. 219. Mommsen, Heortol. S. 24.

4) Philoch. bei dem Schol. zu Arist. Ran. 219. Vgl. v. Leutsch im Philolog. XI (1856) S. 733. Dafs eine Zeit lang auch ein Fackellauf stattgefunden, ist aus einer Inschr. bei Rofs, d. Demen, S. 55 no. 29 zu schliefsen.

5) Ps. Plutarch. vitt. X oratt. p. 387 E. Vgl. Meier, Comm. de vita Lycurg. p. XXXVI. u. Hermann, g. A. § 58, 6. dazu aber auch Mommsen S. 368.

Winterschlaf erstarrten Vegetation gegolten, so feierte dies städtische Fest nun seinen entschiedenen Sieg über die winterlichen Mächte. Denn es fiel zunächst vor die Frühlingsnachtgleiche, wo alle Spuren des Winters vertilgt waren, die Fluren und Weingärten im vollsten grünen Schmucke prangten, die Reben zu blühen begannen. Die Monatstage, an welchen es gefeiert wurde, lassen sich nicht ganz bestimmt angeben: der Schlufs wird mit Wahrscheinlichkeit auf den 15. gesetzt, und die Dauer, die vermuthlich Anfangs kürzer war, in der Blüthezeit Athens auf sechs Tage angenommen[1]). Agonen, Knabenchöre, Dithyrambenchöre und dramatische Darstellungen schmückten das Fest ebenso, wie die im Winter gefeierten Lenäen; aber die Feier war noch glänzender, weil die Jahreszeit eine weit gröfsere Zahl von Auswärtigen als Zuschauer nach Athen führte. Denn es war dies die Zeit, wo die im Winter gehemmte Schiffahrt wieder frei war, und die Bundesgenossen ihre Tribute brachten. Das Theater fafste aber auch eine zahlreiche Menge: es hatte Raum für 30000 Zuschauer. Es war erst nach der 70. Olympiade angelegt, und erhielt seine gänzliche Vollendung erst durch den Redner Lykurgus, den Zeitgenossen des Demosthenes, obgleich es zur Aufführung von Dramen schon lange vorher benutzt worden war. Früher hatte man sich mit einem hölzernen Bau beholfen, der auf dem Markte oder im Lenäon, wahrscheinlich nach Verschiedenheit der Feste, aufgeführt wurde[2]). Auch eines Brauronischen Dionysosfestes mag hier gedacht werden, welches vielleicht zu der Zahl der ländlichen, im Poseideon gefeierten Dionysien gehörte, sich aber vor den übrigen durch gröfsere Feierlichkeit, und namentlich dadurch auszeichnete, dafs es alle fünf Jahre besonders festlich begangen und auch von der Hauptstadt durch eine Theorie beschickt wurde[3]). Es fanden dort auch Agonen statt, unter welchen namentlich Wettkämpfe von Rhapsoden erwähnt werden[4]).

Ueber die aufserhalb Attika's gefeierten Dionysosfeste ist wenig mehr zu sagen, als dafs es solcher gewifs in jedem Theile von Griechenland gegeben habe, eine genauere Darstellung der

1) S. Hermann, g. A. § 59, 6. Schneider, Theaterw. S. 36.
2) Phot. unt. ἴκρια u. Ληναῖον. Lex. Seguer. p. 278. Liban. hypoth. ad. Demosth. Ol. I p. 8. Pausan. I, 29, 16. Ps. Plut. vitt. X oratt. p. 841 C. Wieseler in dem Progr. zum Prorect. wechs. Gött. 1860 nimmt an, das Local sei immer auf der alten Agora gewesen. So auch Bursian I S. 297.
3) Suid. unt. Βραυρών. 4) Hesych. unt. Βραυρωνίοις.

einzelnen aber sich aus unsern Quellen nicht geben läfst. Wir hören unter andern von einem Feste zu Alea in Arkadien, welches Skieria hiefs, und wo Frauen gegeifselt wurden, wie in Sparta die Knaben am Altar der Artemis Orthia. Das Fest wurde ein Jahr ums andere begangen. Die Geifselung, sagt der Berichterstatter[1]), war auf Befehl des Orakels angeordnet: sie mag, wie jene spartanische, als stellvertretend für frühere Menschenopfer gedient haben: der Name des Festes ist nicht zu erklären. — In Argos hiefs Dionysos der Stiergeborne (*βουγενής*): an seinem Feste wurde ein Lamm für den Gott der Unterwelt, der hier als *Πυλάοχος* angerufen ward[2]), in ein tiefes Wasser geworfen und dabei unter Trompetenschall Dionysos heraufbeschworen[3]). Es ist klar, dafs dies ein Frühlingsfest war, wo der Gott, der während des Winters hinter den Pforten der Unterwelt in der Gewalt ihres Gebieters gewesen, nun als Befreiter angerufen ward. Ein Frühlingsfest war auch jenes zu Elis, wo die Weiber den Dionysos riefen: „Komm, Lenzgott Dionysos zu der Elier heiligem Tempel, du und die Huldgöttinnen, komm zu der Elier Tempel daher eilend mit dem Stierfufs: hoher Stier, hoher Stier!"[4]) — Dagegen ein trieterisches Winterfest waren die Agrionien zu Orchomenos in Böotien, wo die Weiber auszogen den Dionysos als einen Entflohenen zu suchen, dann aber abliefsen und sagten, er sei zu den Musen gegangen und halte sich dort verborgen, werde aber (wie wir wohl hinzusetzen mögen) seiner Zeit wiederkehren; worauf dann ein Festmahl folgte, bei welchem man sich namentlich auch mit Räthselaufgeben unterhielt[5]). An demselben Feste kam auch der Brauch vor, dafs Weiber aus der Nachkommenschaft des mythischen Königs Minyas von dem Priester des Dionysos mit entblöfstem Schwerte verfolgt wurden, und dafs, wenn sich eine von ihm ergreifen liefs, sie getödtet werden konnte[6]). Dies geschah, sagte die Legende, zur Sühne dafür, dafs einst die Töchter des Minyas den Dionysos verachtet und an seinem Dienste theilzunehmen verweigert hatten, wofür sie selbst mit Wahnsinn und Verwand-

---

1) Pausan. VIII, 23, 1.
2) Man vergleiche das Beiwort *πυλάρτης*, welches Hades bei Homer hat.
3) Plut. de Is. et Os. c. 35.
4) Plut. Qu. gr. no. 36, nach Th. Bergk's Verbesserung in den Poet. lyr. p. 1028. Nur für *ἥρω* im zweiten Verse vermuthe ich etwa *ἠρίν' ὦ*—.
5) Plut. Qu. sympos. VIII. pr. 6) Id. Qu. gr. no. 38.

lung bestraft, dem Geschlechte aber jene Bufse auferlegt worden[1]). Zu Plutarch's Zeit war es geschehen, dafs einst der Priester des Dionysos ein von ihm verfolgtes und eingeholtes Weib wirklich tödtete; aber der Gott bezeugte durch baldigen Tod des Priesters und allerlei Unglück, was die Orchomenier betraf, seinen Unwillen über die That, weswegen man denn auch das Priesterthum, welches früher in einem bestimmten Geschlechte erblich gewesen war, diesem als einem schuldbefleckten, entzog und es wählbar machte. Es ist klar, dafs auch hier der Festbrauch auf frühere Menschenopfer deutet, die aber der Gott verschmähte und sich mit der Erinnerung daran begnügte[2]). — Dafs auf den weinreichen Inseln des ägäischen Meeres Dionysos zu den am eifrigsten verehrten Göttern gehörte, versteht sich von selbst, so wenig wir auch von den einzelnen ihm gefeierten Festen zu berichten wissen. Naxos rühmte sich, das wahre Geburtsland des Gottes und der Schauplatz seiner Vermählung mit der Ariadne zu sein. Darum ward auch Ariadne hier verehrt theils mit Trauer-, theils auch mit Freudenfesten, was Einigen unter den Alten so wunderbar vorgekommen ist, dafs sie zwei Ariadnen annehmen zu müssen meinten[3]). Ariadne, oder in anderer Namensform Ariagne, die Hochehrwürdige, erscheint ganz wie eine Erdgöttin, die im Winter gleichsam als Wittwe um den fernen Gatten trauert und im Frühling sich seiner Wiederkehr freut. Aus Andros wird uns das Wunder berichtet, dafs an dem hier gefeierten Dionysosfeste sich aus dem Hieron des Gottes ein Strom von Wein ergofs[4]). Das Fest war ein trieterisches, wie die Agrionien, d. h. es wurde ein Jahr ums andere, und zwar im Winter (Januar) sieben Tage hindurch gefeiert[5]). Ueberhaupt aber waren die Dionysosfeste

1) Vgl. Preller, Myth. I S. 420.

2) Bei Plutarch, Anm. 24, wird Ἀγριώνια als Fest des Dionysos mit Ὠμηστής zusammengestellt, scheint also auf den wilden enthusiastischen Charakter des Cultus bezogen zu sein, woher auch von Welcker I S. 445 der Name des Festes erklärt wird. Bergk, Beitr. z. Monatsk. S. 49, dachte an ἀγρια ζεῖν bei den Opfern. Der Name lautete auch Ἀγριάνια, zu Argos und Theben, nach Hesych.

3) Plutarch, Thes. p. 20.

4) Pausan. VI, 26, 2. Ein ähnliches Weinwunder kam in Elis an den Dionysien vor. Es wurden drei leere Erzgefäfse versiegelt hingestellt, und wenn man sie nachher öffnete, waren sie mit Wein angefüllt. Athenae. I, 61 p. 34.

5) Plin. H. N. II, 103 p. 111. Gr. XXXI, 2 p. 345. Dafs das Fest trieterisch war, erhellt aus Pausan. παρ᾽ ἔτος.

an vielen Orten trieterische Winterfeste[1]), und diese wurden entweder gänzlich oder doch vorzugsweise von Weibern mit Ausschliefsung der Männer begangen. Die Weiber versammelten sich zu der Feier an dem bestimmten Platz, gewöhnlich einem von Anhöhen eingeschlossenen Thale, welches schicklichen Raum darbot, und begingen hier eine Reihe orgiastischer Gebräuche, die ganz den Charakter ekstatischer Begeisterung an sich trugen, und ausdrücken sollten, welche Macht der Gott über die Gemüther ausübte und wie ganz die Seelen der Feiernden von den Empfindungen ergriffen und beherrscht seien, die der Gott, und was von seinen Thaten und Leiden gesagt und geglaubt wurde, in ihnen erregte. Dionysos ward in diesem Culte keinesweges blofs als Gott des Weines verehrt: der Wein ist nur die edelste seiner Gaben, aber der Gott, der diesen giebt, waltet in dem gesammten Gebiete der höheren Vegetation, der Baumfrucht jeder Art, und steht also der Demeter, der Göttin der Feldfrucht und des Ackerbaues, zur Seite. Wie er als Iakchos in den eleusinischen Mysterien seinen Platz neben dieser und der Kore gehabt habe, ist früher angegeben worden[2]). Bei den trieterischen Weinfesten wurde das Absterben der Vegetation als ein Sterben des Gottes gedacht: er war von feindlichen Gewalten überwunden oder, nach orphischer Darstellung, wo er Zagreus hiefs, von den Titanen zerrissen; aber er war nicht vernichtet: er erstand wieder vom Tode zu neuem Leben und Schaffen. So wechselte denn auch bei den Festen der Ausdruck des Jammers über seinen Tod mit dem Ausdruck der Freude über seine Auferstehung, und beides in der leidenschaftlichsten Weise: es war eine enthusiastische Raserei. Doch war wohl nicht überall der Charakter der Feier gleich wild und ausgelassen; am wildesten und ausgelassensten aber da, wo am meisten barbarische Vorstellungen und Gebräuche eingedrungen waren, theils von Thracien theils von Phrygien aus, von woher namentlich die Fabeln vom Zagreus und seiner Zerreifsung stammen mögen, die nachher die Orphiker aufnahmen und weiter ausbildeten. Die feiernden Weiber, Frauen und Jungfrauen, heifsen B a k c h a i, von dem lauten Rufen (βάζειν), woher auch der Gott selbst den Beinamen Bakchos, Bakcheus oder Bakchios erhielt, fer-

1) Eine Vermuthung über den Grund der trieterischen Feier s. oben S. 425, 1. Die Alten suchten den Grund zum Theil in der Dauer der Züge des Dionysos. Diod. III, 65 extr.

2) S. ob. S. 385 u. 387.

ner Mainades und Thyiades, von dem ekstatischen Gebahren: auch Klodones und Mimallones werden sie genannt, doch nicht im eigentlichen Griechenlande, sondern bei den halbgriechischen Makedoniern [1]); endlich mit einem thrakischen Namen Bassarides, von den Fuchsfellen, welche sie umgeworfen hatten [2]). Mit Thyrsusstäben in den Händen, mit Epheu bekränzt, allerlei mystische Symbole tragend, zu denen namentlich auch Schlangen gehörten, zogen sie in nächtlicher Feier umher, Fackeln leuchteten, Tympanen und Flötenschall ertönte zu ihren Gesängen und Klagen oder Jubelrufen [3]): die Opfer, ein Rind, ein Bock, auch wohl Thiere des Waldes, Hirschkälber, Rehe u. dgl. wurden geschlachtet, die geschlachteten nicht zerlegt, sondern zerrissen, Stücke des Fleisches roh verschlungen, als Nachahmung, wie die Erklärer sagen, von der Zerreifsung des Zagreus durch die Titanen [4]). Dann ward eine Kiste umhergetragen zur Erinnerung daran, wie einst Athene das Herz des zerrissenen Zagreus in einer Kiste geborgen hatte; auch folgten wohl noch manche andere Riten, die auf das Wiederaufleben des Getödteten Bezug hatten. — Spuren solcher trieterischen orgiastischen Feiern finden wir an vielen Orten, wie in Theben, von wo die Mänaden auf den Kithäron zogen, zu Tanagra, in Delphi, in Argos, in Lakonien zu Brysä und auf dem Taygetos, auf Naxos, auf Kreta und anderswo [5]). Indessen wie diese Art der Feier ohne Zweifel ursprünglich barbarisch war, so fand sie auch keinesweges überall Eingang und wurde, wo sie Eingang fand, doch nicht in so orgiastischer Weise begangen [6]). In Attika, wo Dionysos, wie wir gesehen, mehr als ein stattliches Fest hatte, ist von mänadischen Orgien keine Spur: wir hören nur, dafs das trieterische Winterfest zu Delphi auch von Attika aus durch Weiberchöre beschickt worden sei [7]).

---

1) Plutarch. Alex. c. 2. Den Namen *Μιμαλλόνες* freilich wollen alte Erklärer von *μιμεῖσθαι* ableiten.

2) Nach Schol. Pers. sat. I, 100. Schol. Lycophr. v. 771. Es giebt aber auch andere Erklärungen des Namens.

3) Vgl. Catull. LXIV, 257 ff. Vergil. Aen. IV, 301.

4) Vgl. Phot. unt. *νεβρίζων*. Lobeck. Agl. p. 653. Preller, Mythol. I S. 431.

5) Pausan. II, 2, 7. IX, 20, 4. Hesych. unt. *ὑαργίδες*. Pausan. III, 20, 4. Vergil. Georg. II, 486. Soph. Antig. 1150. Lobeck. Agl. p. 570.

6) Dafs nicht in allen, sondern nur in vielen griechischen Staaten trieterische Dionysosfeste von den Weibern gefeiert seien, sagt auch Diodor. IV, 3 ausdrücklich. Uebrigens vgl. die lesenswerthe Abh. von Rapp, Die Maenaden im griechischen Cultus, N. Rhein. Mus. XXVII, 1.

7) Pausan. X, 4, 3.

In Delphi zeigte man im Innersten des Apollotempels ein Grab des Dionysos, an welchem die Hosier ein geheimes Opfer verrichteten, während in den benachbarten Bergthälern des Parnafs die Thyiaden den Liknites erweckten[1]), d. h. den in einer Wanne als Wiege liegenden neugebornen Gott anriefen. Auch ein ennaeterisches Fest, Ἡρωίς, wurde hier begangen, wo man mit mystischen Gebräuchen die Heraufführung der Semele aus der Unterwelt feierte[2]).

Unter den Festen des Zeus, zu denen wir jetzt übergehn, ist zuerst dasjenige zu erwähnen, welches zu Athen im fünften Monate des Jahres gefeiert wurde. Der Monat hiefs Maimakterion, entsprechend wohl dem Witterungszustande der an Stürmen und Regengüssen reichen Jahreszeit, zu Anfang des Winters[3]). Für das Fest würde der Name Maimakteria passend sein: er kommt aber in unsern Quellen nicht vor. Wir erfahren nur, dafs gegen das Ende des Monats Reinigungs- und Sühngebräuche stattfanden, bei welchen auch ein Dioskodion umhergetragen wurde[4]). Die Sühnopfer wurden dem Zeus dargebracht. Denn war der Himmel unfreundlich, so war es der Himmelsgott wohl ebenfalls, und weil seine Unfreundlichkeit durch Schuld und Versündigungen der Menschen erregt sein mochte, so mufste man ihn durch Reinigung und Sühnung zu begütigen suchen. Als Zürnender heifst er selbst Maimaktes, aber weil man ihn zu begütigen hofft, wird er auch als Meilichios angerufen[5]). — In eben diesem Monat, und zwar am 20., wurde auch dem Zeus Georgos, dem Hort des Ackerbaues, von den Landleuten eine herkömmliche Gabe, ein Opferfladen dargebracht[6]). — Das zweite Zeusfest ist das der Diasien, am 23. Anthesterion. Auch dies galt dem Gott als Meilichios, und hatte seinen Grund wohl ebenfalls in den Witterungsverhältnissen der Jahreszeit. Es hiefs ein Hauptfest des

1) Plutarch. de Is. et Os. c. 35. Vgl. Müller, Proleg. S. 393.

2) Plut. qu. gr. c. 12.

3) Vgl. Harpocr. u. Suid. u. d. W. Auch Phot. p. 241, 22, der vorher, v. 16, auch eine andere Erklärung hat.

4) Eustath. ad Od. XXII, 481 p. 1935, 10.

5) Plut. de coh. ira, c. 9. — Weil P. sagt: *καὶ τῶν θεῶν τὸν βασιλέα Μειλίχιον καλοῦσι*, und das Wort einige Aehnlichkeit mit dem semitischen Melek (König) hat, so haben Einige kein Bedenken getragen, den Meilichios zu einem aus Phönicien überkommenen Gott zu machen: ein Beweis, wie weit die Leidenschaft, alles aus dem Orient herzuleiten, zu gehen vermag.

6) Vgl. das Opferverzeichnifs im Corp. Inscr. no. 523.

Zeus, und wurde vom ganzen Volke, also wohl in allen Demen, mit zahlreichen, aber unblutigen Opfern, also Opferkuchen, Rauch- und Trankopfern gefeiert[1]), obgleich bei andern Gelegenheiten dem Zeus Meilichios auch blutige Opfer, namentlich Schweine, dargebracht wurden[2]). — Als ein Zeusfest dürfen wir auch vielleicht die am 16. Elaphebolion gefeierten Pandien (*Πάνδια*) aufführen[3]). Der Name wenigstens würde, nach der Analogie von Panathenäa, ein dem Zeus begangenes Gesammtfest bedeuten; aber über die Art der Feier ist so wenig bekannt, dafs wir auch darüber, ob sie wirklich dem Zeus gegolten habe, nicht völlig sicher sind. Denn Einige nennen die Pandien ein Fest der Mondgöttin, die auch den Beinamen Pandia führe[4]); und es ist wohl anzunehmen, dafs die Feier wenigstens zum Theil auch ihr galt. Das Fest fiel in die Vollmondszeit, der Frühlingsnachtgleiche zunächst; heller Mondschein am klaren Himmel mochte als verheifsendes Zeichen für eine Folge heiterer Frühlingstage gelten, und deswegen beiden, der Mondgöttin und dem Himmelsgotte, Ehre erwiesen werden. — Galten nun diese drei Feste dem Zeus als Himmelsgott in seiner physischen Bedeutung, so dürfte dem vierten, den Diipolien, am 14. Skirophorion, vielmehr eine ethische Bedeutung zuzuschreiben sein. Denn er ward hier als der Stadthort (*πολιεύς*) verehrt; sein Heiligthum, kein Tempel, sondern ein Altar, befand sich auf der Burg, also unweit des Tempels der Athene Polias und des Parthenon[5]). Das Fest hiefs auch Buphonia, von dem Stieropfer, welches dem Zeus dargebracht wurde. Es war uralt und bewahrte den symbolischen Opfergebrauch, dessen wir schon früher gedacht haben[6]) als einer Art von Entschuldigung wegen der eigentlich für unerlaubt angesehenen Tödtung des Thieres. Dies wurde nämlich von Leuten aus dem Geschlechte der Kentriaden mit dem Stachelstock (*κέντρον*) an den Altar

---

1) Thucyd. I, 126. Die Lesart der Stelle ist zweifelhaft, und es ist deswegen nicht sicher zu erkennen, ob blutige Opfer überhaupt gar nicht, oder nur von Vielen nicht dargebracht seien. Doch ist das erstere wahrscheinlicher.

2) Vgl. Preller, Demet. u. Pers. S. 247. Dafs die Opfer Holokausten sein mufsten (Xen. An. VII, 8, 4. 5) versteht sich. S. ob. S. 250.

3) Ueber das Datum vgl. Hermann, g. A. § 59, 10.

4) Vgl auch hier nur Hermann § 59, 5. und über Zeus als Lichtgott und darum auch des Vollmondes Stark in d. Jahrb. f. Philol. LXXIX S. 628.

5) Pausan. I, 24, 4. 6) S. ob. S. 245.

getrieben, auf welchen Gerste und Weizen hingestreut war. Sowie es nun davon zu fressen begann, erschien der Opferschlächter (*βουτύπος*) aus dem Geschlechte der Thauloniden, und durchhieb ihm mit dem Beile den Nacken, warf aber dann das Beil von sich und ergriff die Flucht. Das Opfer wurde sodann von einem Daitros, ebenfalls aus einem bestimmten Geschlechte, zerlegt, und weiter damit nach der sonst gewöhnlichen Weise verfahren, das Fell aber wurde ausgestopft und an einen Pflug geschirrt. Darauf wurden dann alle, die bei dem Opfer thätig gewesen, im Prytaneum vor Gericht gestellt, und schliefslich statt ihrer das Beil, mit welchem das Thier getödtet war, als mit Mord befleckt verurtheilt ins Meer geworfen zu werden[1]). — Ein fünftes athenisches Zeusfest, die Olympia, kennen wir nur dem Namen nach, und hören dafs damit auch Kampfspiele verbunden waren[2]). Es galt wohl dem Zeus als olympischem Oberherrn der Welt und der Götter. Der Tempel des Zeus Olympios gehörte zu den ältesten in der Stadt, und lag, wie die älteren Tempel alle, an der Südseite der Akropolis[3]). Einen neuen begann später Pisistratus, der aber lange Zeit unvollendet blieb, und ganz erst von dem Kaiser Hadrian vollendet wurde[4]). — Endlich erwähnen wir noch, dafs am letzten Tage des Jahres dem Zeus Soter ein feierliches Staatsopfer dargebracht wurde, zu welchem man den Altar durch einen dazu Bestellten, wahrscheinlich einen Entrepreneur, auf Staatskosten besonders festlich ausschmücken liefs[5]).

Von den Zeusfesten aufserhalb Attika's sind aufser dem olympischen und nemeischen, über deren Feier und Bedeutung wir schon an einer andern Stelle haben reden müssen[6]), besonders die arkadischen und kretischen hervorzuheben. In

---

1) Die Belege s. bei Meier, de gent. Att. p. 46. und dazu Jahn, Giove, Polieo, in d. Memor. dell instit. arch. vol. II, auch besonders, Lips. 1865.

2) Schol. Pind. Pyth. IX, 177. Ol. VII, 151. Nach Köhler in d. Monatsber. d. Ak. d. W. 1866 S. 318 fiel das Fest auf d. 19. Munychion.

3) Thucyd. II, 15.

4) Vgl. Leake, Topogr. Ath. S. 375 d. Uebers. v. Bait. u. Sauppe.

5) Lys. g. Euand. p. 790 § 6. Plutarch. Demosth. c. 27. Vgl. A. Schaefer, Demosth. III, 1 S. 337. S. auch Rangabé, Ant. Hell. II p. 410ff., wo jedoch von andern Opfern des Z. Σ. die Rede ist. Opfer des Z. Soter am Jahresschlufs erwähnt die Inschr. im C. Inscr. no. 157, und vielleicht sind dies die in einer andern Inschr., Philistor I, tab. 2 v. 30, genannten *Διισωτήρια*.

6) S. ob. S. 49 u. 66.

beiden Ländern nahm Zeus nicht blofs der theologischen oder mythologischen Ansicht nach sondern auch im Culte die oberste Stelle ein, während er anderswo in dieser Hinsicht gegen andere Götter zurückstand; beide auch rühmten sich Geburtsstätten des Zeus gewesen zu sein, eine Ehre, auf die zwar auch noch mehrere andere Landschaften Anspruch machten, ohne jedoch bei den übrigen Griechen soviel Glauben als jene zu finden. Am allgemeinsten wurden aber die kretischen Fabeln angenommen, so dafs deswegen auch die Arkadier sich veranlafst fanden Manches daraus aufzunehmen und selbst die Namen dortiger Localitäten auf ihr Land zu übertragen[1]). Das Haupttheiligthum des Zeus in Arkadien war auf dem Lykaiongebirge. Hier wurde ihm bei Lykosura ein Fest, Lykaia, gefeiert. Der Name des Locales, wenn auch wohl ursprünglich auf die dort zahlreichen Wölfe bezüglich, konnte doch auch auf die lichte Höhe, den Wohnsitz des Himmelsgottes gedeutet werden. In dem heiligen Bezirk auf dem Gipfel des Berges, wo, wie die Gläubigen versicherten, Menschen und Thiere, die ihn betraten, ihren Schatten verloren, befand sich ein aus Erde aufgethürmter Altar des Gottes: vor ihm standen zwei Säulen nach Sonnenaufgang gerichtet, und auf diesen zwei vergoldete Adlerbilder. Niemand als die Priester durfte den heiligen Raum betreten. Sie brachten hier dem Gotte geheimnifsvolle Opfer, und zu gewissen Zeiten auch Menschenopfer dar, eine Sitte, die noch im Zeitalter des Pausanias bestand[2]). An das Fest der Lykaia schlossen sich auch Kampfspiele an, wo die Sieger nicht mit Kränzen, aber auch nicht mit Geld, sondern mit allerhand werthvollen Geräthen belohnt wurden[3]). Die Zeit des Festes ist unbekannt: es scheint aber nicht alljährlich sondern ennaëterisch gefeiert worden zu sein. — Von einem andern arkadischen Zeusfeste, welches zu Tegea gefeiert wurde, wissen wir nur, dafs es Klaria hiefs, und dem Zeus Klarios zu Ehren jährlich auf einer Anhöhe in der Nähe der Stadt, wo auch die meisten andern Götteraltäre standen, gefeiert worden sei. Der Grund des Namens ist dunkel: man bezog ihn auf die mythische Theilung des Landes zwischen den Söhnen des Arkas[4]).

---

1) Vgl. die Abh. de Iovis incunabulis in den Opusc. acad. II p. 250 ff.
2) Pausan. VIII, 38, 6 ff. Vgl. oben S. 252.
3) Schol. Pind. Ol. VII, 153. Vgl. Xenoph. Anab. I, 2, 10.
4) Pausan. VIII, 53, 9. 10. Nach Aeschylus aber, Suppl. v. 345, ist

Die kretischen Zeusfeste enthielten, soviel sich erkennen läſst, vozüglich Beziehungen auf die Mythen von der Geburt und Auferziehung, von der Vermählung und vom Tode des Zeus, Mythen, in denen sich deutlich genug die Naturbedeutung des Himmelsgottes erkennen läſst, dessen belebendes und zeugungskräftiges Wesen im Wechsel der Jahreszeiten als neugeboren, als vermählt mit der empfangenden und gebärenden Erde, und als wieder ersterbend gedacht wurde. Diese Vorgänge wurden hier, wie ähnliche Mythen anderswo, in nachahmender Darstellung vorgeführt, aber nicht als Mysterien, die nur den Eingeweihten zu schauen erlaubt war, sondern öffentlich und vor Aller Augen[1]). Eine Beschreibung davon zu geben sind wir dennoch nicht im Stande. Was wir sagen können, beschränkt sich auf die Angabe, daſs bei jenen Darstellungen namentlich die Kureten eine Hauptrolle spielten, als Hüter des neugebornen Gottes, dessen Wiege sie mit lautem Schall von Pauken und Cymbeln lärmend umtanzten. Sie scheinen ihrer ursprünglichen Bedeutung nach Personificationen der Frühlingsstürme und Gewitter zu sein, die das Wiedererwachen der belebenden Naturkraft begleiten, und die als Wirkungen dämonischer Wesen gedacht wurden, welche das neuerstandene Leben nicht bekämpfen und ertödten, sondern verbergen und vor der feindlichen Gewalt der winterlichen Mächte beschützen wollen[2]). Sie gehörten deswegen auf Kreta auch zu den Gottheiten des Cultus, bei denen man feierliche Eide schwor[3]). Dargestellt wurden sie als rüstige Jünglinge, woher auch ihre Benennung zu erklären scheint. Weil aber bei den Festen ihre Rolle von Priestern gespielt wurde, so lag der Irrthum nahe, in den Kureten nichts anders als die ältesten Zeuspriester zu sehen. — Uebrigens wenn auch diese auf die Geburt des Zeus bezüglichen Darstellungen und Tänze der Kureten öffentlich waren und an den Jahresfesten des Zeus im Frühlinge vor Aller Augen aufgeführt wurden, so mag es doch vielleicht auch noch gewisse geheime Cultusacte gegeben haben, zu denen man nur nach vorhergegangenen Reinigungen und Weihen zugelas-

---

Ζεὺς κλάριος der über den Loosen der Menschen waltende, ὁ πάντα πᾶσι κληρῶν καὶ κραίνων, wie der Scholiast es ausdrückt. — Von den in einer Inschrift erwähnten, sonst gänzlich unbekannten Agonen des Zeus zu Tegea, (ἀγῶνες Ὀλυμπιακοὶ τῷ μεγίστῳ καὶ κεραυνοβόλῳ Διὶ ἀνατεθειμένοι.) s. Böckh. C. Inscr. I p. 700.

1) Diodor. V, 77. 2) Vgl. Preller, Myth. I S. 86.
3) S. z. B. Corp. Inscr. no. 2554 v. 185 u. no. 2555 v. 14.

sen wurde. Wenigstens wird in einem freilich nicht besonders zuverlässigen Bericht über Pythagoras[1]) angegeben, dafs dieser von einem der sogenannten Idäischen Daktylen gereinigt worden, wozu besonders ein gewisser heiliger Stein, λίθος κεραυνίας, gebraucht sei: dann habe er Tages am Meeresufer auf dem Gesichte (πρήνης) ausgestreckt, Nachts am Flusse liegen müssen, mit einem Vliefs von schwarzer Wolle umwunden; hierauf sei er in die Idäische Grotte, die man als die Geburtsstätte des Zeus bezeichnete, eingeführt, mit schwarzer Wolle in den Händen; dort habe er dreimal neun Tage zugebracht, dem Zeus geopfert, und dann sei er zur Anschauung des heiligen Thrones zugelassen worden. Aber ich wiederhole, dafs dieser Bericht nichts weniger als zuverlässig ist. — Ein Fest der heiligen Hochzeit des Zeus und der Hera, d. h. der Vermählung des Himmels mit der Erde, wurde jährlich zu Knossos mit nachahmenden Gebräuchen gefeiert[2]), und es läfst sich auch ohne ausdrückliche Zeugnisse zuversichtlich annehmen, dafs es auch an Todesfesten des Zeus nicht gefehlt habe. — Von andern Zeusfesten aufser den arkadischen und kretischen erwähnen wir zunächst der Ithomäen oder des Festes des Zeus Ithomatas, auf dem Berg Ithome in Messenien, welches noch in Pausanias' Zeit alljährlich begangen wurde, früher auch mit einem musischen Agon verbunden gewesen war. Die Messenier behaupteten, dafs der Gott hier, wenn nicht geboren, doch wenigstens als Kind von den Nymphen gepflegt worden sei[3]). — In Sparta, wo einer der beiden Könige das Priesterthum des Zeus Lakedaimon, der andere das des Zeus Uranios bekleidete, gab es auch ein Fest Urania, mit gymnischen und musischen Agonen. Doch wird es nur in Inschriften aus der römischen Kaiserzeit erwähnt[4]). — In Dodona, dem altberühmten Heiligthum und Orakel des Zeus, wissen wir nur Ein dem Gott geweihtes Fest nachzuweisen, die sogenannten Naïa. Zeus wurde nämlich zu Dodona auch unter dem Beinamen *Νάιος* verehrt, ohne Zweifel als Gott der Gewässer, wegen der Quellen und Bäche, an welchen die dortige Gegend reich war[5]), und welche nach der auch in den homerischen Gedichten sichtbaren theogonischen Ansicht als Erzeugnisse des Himmelsgottes galten[6]). Von

1) Porphyr. vit. Pyth. V, 17.
2) Diodor. V, 72. 3) Pausan. IV, 33, 1. 2.
4) C. Inscr. 1241, 58. 76. 1420, 21. 24. 1719. Vgl. Vischer, epigraph. Beitr. p. 26.
5) Vgl. Schol. Il. XVI, 233 p. 450 a. 8. 6) S. Opusc. ac. II p. 56 f.

der Feier des Festes wissen wir weiter nichts, als dafs es mit Kampfspielen verbunden war[1]) — Auf dem Pelion wurde zur Zeit der Hundstage ein Fest des Zeus begangen, an welchem von der Stadt Demetrias aus eine Procession erlesener Jünglinge mit zottigen Widderfellen angethan zu dem Heiligthum hinaufzog. Es sollte wohl der Gott um Regen und Kühle angerufen werden, und die Widderfelle mögen auf Reinigungs- und Sühngebräuche deuten[2]). — Als Ikmaios oder Regengott riefen auch die Bewohner von Keos den Zeus zur Zeit der Hundstage an, dafs er die dörrende Hitze lindern, das Land durch Regen erquicken möge[3]). — Auf Rhodos ward ihm ein Fest Dipanamia gefeiert, dessen Name zu erkennen giebt, dafs es im Monat Panemos begangen sei, der dem ionischen Pyanepsion entspricht[4]). Und so mochte auch das Fest seiner Bedeutung nach den Pyanepsien entsprechen, wenn gleich es einem andern Gotte gefeiert wurde. — Von dem Zeus Homagyrios als Bundesgott der Achäer ist früher die Rede gewesen[5]), und dafs es auch an einem ihm gefeierten Bundesfeste nicht gefehlt haben werde, läfst sich mit Zuversicht annehmen. Dasselbe gilt von dem Zeus Homarios, dem die achäischen Pflanzstädte in Unteritalien ein gemeinsames Heiligthum gestiftet hatten[6]). — In Böotien wurde Zeus unter dem Beinamen Homoloïos verehrt, und ein Fest, Homoloïa, in Theben und in Orchomenos, mit Agonen gefeiert, welches jedoch nicht ihm allein, sondern daneben auch der Demeter, der Athene und der Enyo galt[7]). — Zeus dem Befreier (*Ἐλευθέριος*) wurde von den verbündeten Griechen nach der Schlacht bei Platäa ein Heiligthum geweiht und ein Dankfest, Eleutheria, angeordnet, welches mit Opfern zu Ehren des Zeus, in jedem fünften Jahre aber auch mit Preiswettkämpfen gefeiert wurde, deren Pausanias als noch zu seiner Zeit bestehend gedenkt[8]). Die Besorgung des Festes lag den Platäern ob; es sandten aber auch andere Staaten Deputirte dazu.

---

1) Corp. Inscr. no. 2908, wo das Fest *Νᾶα* heifst.
2) S. ob. S. 364 u. Preller, gr. Myth. I S. 111 f.
3) Apollon. Rh. II, 522.
4) Hermann, Monatsk. S. 72. Bergk, Beitr. z. Monatsk. S. 68.
5) S. oben S. 119. 6) Polyb. II, 39, 6.
7) S. Müller, Orchom. S. 229 (233). Ueber den Namen *ὁμολώιος*, den auch ein Monat führt, s. Hermann, Monatsk. S. 71, u. Welcker, Götterl. II S. 208.
8) Paus. IX, 2, 4. Vgl. Plutarch. Aristid. c. 19.

Der Name des sechsten athenischen Monates erinnert zwar an den Poseidon, doch von einem Poseidonsfeste in ihm wird nichts berichtet. Es ist indessen wohl möglich, dafs der Agon mit kyklischen Chören, der im Piräeus zu Ehren des Poseidon stattfand, in diesen Monat gehöre. Der Redner Lykurgos traf die Anordnung, dafs dabei mindestens drei Chöre auftreten, und dafs der erste Siegespreis mindestens zehn Minen, der zweite acht, der dritte sechs Minen betragen sollte[1]). Ob das Fest selbst vom Lykurg zuerst angeordnet oder nur wiederhergestellt sei, läfst sich nicht mit Gewifsheit sagen; doch hat das letztere mehr Wahrscheinlichkeit. Ueberhaupt aber tritt der Cult des Poseidon zu Athen mehr in den Hintergrund, als man in einem Staate erwarten sollte, der doch vorzugsweise Seestaat war[2]). Dafs er in früheren vorgeschichtlichen Zeiten bedeutender gewesen sein müsse, läfst sich aus manchen Andeutungen erkennen. Die Mythen reden von einem Streite des Poseidon mit der Athene um den Besitz des Landes, in welchem der Spruch sei es der Einwohner sei es der übrigen Götter den Sieg der Göttin zugesprochen habe[3]), und wir mögen darin eine Erinnerung an den Sieg des einen Cultus über den andern erkennen. Aegeus ferner und Theseus sind ohne Zweifel als Repräsentanten eines Stammes anzusehen, der dem Cult des Poseidon vorzugsweise ergeben war, und zwar des Poseidon als Gott des Meeres, worauf auch der Name des Aegeus deutet; aber wenn die Sage dem Aegeus seine Wohnung in dem Delphinion anweist, so dürfen wir darin wohl eine Andeutung finden, dafs der Cult des Poseidon mit dem des delphinischen d. h. des delphischen Apollon verschmolzen und darin aufgegangen sei[4]). Aber Poseidon war den Alten nicht blofs der Gott des Meeres, wie die poetische Mythologie ihn fast allein darstellt, sondern der Gott des Wassers überhaupt, und weil dieses zum Gedeihen der Vegetation unentbehrlich ist, so gehört er auch in den Kreis der agrarischen Gottheiten, worauf besonders der Beiname φυτάλμιος deutet. Diese Seite seines Wesens machte ihn denn aber

---

1) Ps. Plutarch. vitt. X oratt. p. 842 A.

2) In der Stadt selbst ist uns gar kein Heiligthum von ihm bekannt, sondern nur in der attischen Tetrapolis, in den beiden Hafenorten und in einigen Demen. Welcker, Götterl. I S. 637.

3) Apollodor. III, 14, 1, 5. Nach einer unzuverlässigen Angabe, Procl. ad Plat. Timae. p. 53, feierten die Athener auch ein Fest zum Andenken dieses Sieges. Vgl. dagegen Plutarch. Qu. sympos. IX, 6.

4) Vgl. Opusc. I p. 347.

auch geeignet, mit dem agrarischen Erechtheus, dem Zögling der Himmelsgöttin Athene, verschmolzen zu werden, und so ward er als Poseidon-Erechtheus verehrt und ihm ein Priesterthum eingesetzt aus dem Geschlechte der Butaden oder Eteobutaden, deren Name schon die agrarische Bedeutung verräth. Uebrigens wenn auch in der Hauptstadt der Cult des Poseidon sich nicht bedeutend hervorthat, so war er dafür in einzelnen Demen von gröfserer Bedeutung, wie namentlich in dem benachbarten Kolonos und zu Sunion an dem südlichen Vorgebirge des Landes, wo ihm ein pentaeterisches von der Hauptstadt durch eine Theorie beschicktes Fest gefeiert wurde, bei welchem unter andern auch Wettfahrten der Trieren vorkamen [1]). — Dafs an den Haloen auch Poseidon zu Eleusis durch eine Procession geehrt wurde, ist oben bemerkt worden [2]).

Unter den Poseidonsfesten des übrigen Griechenlandes ist keines berühmter als das Isthmische, von welchem schon früher von uns gesprochen ist [3]). Auch über die alte Amphiktyonie oder den Festverein im Heiligthum des Poseidon auf der Insel Kalauria, sowie über die gemeinsame Feier des Gottes auf dem Samikon in Triphylien haben wir dem früher Gesagten nichts hinzuzusetzen [4]). In Lakonien wurde ihm ein Fest, Tainaria, auf dem Vorgebirge begangen: doch aufser dem Namen wird nichts darüber berichtet. Zu Mantinea in Arkadien hatte Poseidon einen uralten Tempel, den die mythischen Baumeister Trophonius und Agamedes erbaut haben sollten [5]); die Stadt galt als dem Gott geheiligt und besonders von ihm beschützt, und führte auch später den Dreizack als Wappen [6]). Natürlich fehlte es hier auch nicht an stattlichen Festen; aber es fehlt an Nachrichten darüber. Auch die Trözenier in Argolis setzten den Dreizack des Poseidon als Zeichen auf ihre Münzen und verehrten den Gott als ihren Stadthort (πολιοῦχος), ja die Stadt soll in alter Zeit selbst den Namen Poseidonia gehabt haben [7]). Auch andere Städte waren nach dem Gotte genannt, Poseidonia in Unteritalien, Potidania in Aetolien, Poti-

1) Vgl. Opusc. I p. 316 f., wo ich eine hierauf bezügliche Stelle Herodot's, VI, 87, verbessert habe; dazu Lys. or. XXI p. 700 § 5. und Sauppe, Ind. schol. Gott. aest. 1858 p. 11.

2) S. S. 486.

3) S. ob. S. 67.

4) S. ob. S. 28. 29.

5) Pausan. VIII, 10, 2.

6) Schol. Pind. Ol. X, 83.

7) Plutarch. Thes. c. 5. Strab. VIII p. 373.

däa auf der chalkidischen Halbinsel; und wir dürfen in ihnen also auch wohl einen ausgezeichneten Cult des Gottes voraussetzen. Ja auch die Namen Aegä, Aegion, Aegina, Aegira deuten auf den Meergott und seine Verehrung[1] — In Böotien nennt Homer Onchestos ein Alsos des Poseidon[2]), und wir hören, dafs hier dem Gott einst Feste gefeiert wurden, bei welchen die eigenthümliche Satzung galt, dafs die Wagenlenker, welche sich zum Feste — also wohl zum Wettrennen — einfanden, am Eingange des heiligen Bezirkes vom Wagen herabsprangen und die Pferde sich selbst überliefsen, die dann, wenn sie etwa in dem Heiligthum den Wagen zerbrachen, dem Gotte als Eigenthum verfielen, dem auch der Wagen als Anathem geweiht wurde[3]). Ueberhaupt aber ward in Böotien der Cult des Poseidon besonders hoch gehalten: viele Stammsagen führten auf ihn zurück, und selbst den Beinamen Helikonios meinten gelehrte Forscher wie Aristarch vielmehr von dem böotischen Helikon als von der achäischen Stadt Helike ableiten zu dürfen[4]). — Ein ganz eigenthümliches Fest des Poseidon wurde auf der Insel Aegina gefeiert. Verwandte Familien thaten sich zu Opfergesellschaften (θίασοι) zusammen, brachten dem Poseidon die üblichen Opfer dar und hielten Opfermahlzeiten, bei denen aber Stillschweigen herrschen und die Theilnehmer sich selbst unter einander bedienen mufsten, da die Knechte entfernt gehalten wurden. Dies dauerte sechzehn Tage lang: dann wurde der Aphrodite geopfert und damit die Feier beschlossen. Zur Erklärung gab man an: da im trojanischen Kriege viele der Aegineten umgekommen, so seien die wenigen Ueberlebenden bei der Heimkehr von den Ihrigen, die bei der allgemeinen Trauer ihrer Mitbürger sich gescheut hätten ihre Freude durch Festlichkeiten öffentlich zu bezeugen, schweigend und im Stillen bewirthet und zum Andenken daran der Festbrauch angeordnet worden[5]). Wahrscheinlich galt das Fest dem Andenken der auf dem Meere Gebliebenen, denen Poseidon sich unhold erwiesen, und schlofs dann mit einer Anrufung der Aphrodite, der meergebornen und die Meerfahrt schützenden Göttin, deren

---

1) Curtius gr. Gesch. I S. 53. 2) Il. II, 506.
3) Hymn. Hom. in Apoll. Pyth. v. 53 (231) ff. u. Matthiae, Animadv. p. 157 ff., wo Böttigers Erklärung der freilich sehr dunkeln Stelle gegeben wird.
4) Etym. M. p. 547, 16. Vgl. Preller, gr. Myth. I S. 447.
5) Plutarch. Quaestt. gr. no. 44.

freundliche Milde auch wohl den härteren Sinn des Meergottes erweichen mochte[1]). — Unter den Poseidonsfesten der griechischen Colonien auf der kleinasiatischen Küste sind das namhafteste die Panionien, das Gesammtfest der Ionier auf dem Vorgebirge Mykale, dessen schon früher gedacht worden ist. Sodann das zu Ephesus gefeierte Fest, Tauria, von dem uns aber nichts weiter berichtet wird, als dafs Jünglinge dabei als Weinschenken ministrirten, welche den Namen *ταῦροι*, Stiere, trugen[2]). Der Stier ist ein sehr gewöhnliches Symbol für den Poseidon. Vielleicht trugen jene Ministranten gewisse Abzeichen, die an Stiere erinnerten, und dafs sie als Weinschenken ministrirten, scheint auf einen Volksschmaus, eine *δημοθοινία* zu deuten, die mit dem Feste verbunden war. — Endlich mag noch der Insel Tenos gedacht werden, wo ein grofser, sehenswürdiger Tempel des Poseidon mit einem Haine umgeben war, und daneben viele Herbergen (*ἑστιατόρια*), zu Aufnahme der Benachbarten, die zur Feier der Feste des Gottes sich hier versammelten[3]).

Der siebente Monat des Athenischen Jahres hat seinen Namen Gamelion (Ehemonat) offenbar wohl daher, weil in ihm die meisten Ehen geschlossen[4]) und den Ehegöttern Opfer (*θυσίαι γαμηλίαι*) dargebracht wurden. Unter den Ehegöttern nimmt Hera, als die höchste Ehegattin, die vorzüglichste Stelle ein: sie heifst deswegen auch *ζυγία, τελεία, γαμηλία,* und es kann insofern mit Recht gesagt werden, dafs der Gamelion ihr geheiligt sei[5]); aber von einem öffentlichen ihr zu Ehren gefeierten Feste in diesem Monat haben wir keine Kunde, denn die häufig genug erwähnten Gamelien gehören dem Privatcultus an. Auch in den übrigen Monaten finden wir kein Fest der Hera erwähnt, obgleich bei einigen Grammatikern die Notiz vorkommt, dafs auch in Athen wie in mehreren andern Staaten die heilige Vermählung (*ἱερὸς γάμος*) des Zeus mit der Hera festlich gefeiert worden sei[6]). Aber diese Feier galt der Ver-

---

1) Vgl. Preller, Myth. I S. 221. 2) Athenae. X, 25 p. 425.

3) Strab. X p. 487. Aus C. Inscr. no. 2329, 15 u. 25 erhellt, dafs der Tempel dem Poseidon und der Amphitrite gemeinschaftlich war.

4) Vgl. Aristot. Polit. VII, 14, 7, wo es als allgemeine Sitte angegeben wird, die Ehen im Winter zu schliefsen. Der Gamelion entspricht dem Januar. Dafs er früher Lenaion geheifsen habe ist ganz unerweislich.

5) Hesych. u. d. W.

6) Phot. unt. *ἱερὸν γάμον* p. 103 u. Etym. M. p. 468, 52.

mählung des belebenden und befruchtenden Himmels mit der Erde im Frühling, und wurde also schwerlich im Gamelion begangen, obgleich uns das wahre Datum unbekannt ist[1]). — Bedeutender war der Cultus der Hera zu Argos, wo sie ebenso die Hauptgöttin war, als Athene zu Athen, und wo nach ihren Priesterinnen auch die Jahre datirt wurden. Ihr Hauptfest, Heraia, auch Hekatombaia von den grofsen Stieropfern genannt, wurde vor der Stadt, bei ihrem an der Grenze gegen das vormalige mykenäische Gebiet belegenen Tempel begangen[2]). Die Priesterin, die ihre Wohnung nicht neben dem Tempel, sondern wohl in der Stadt hatte, mufste sich auf einem mit weifsen Rindern bespannten Wagen dahin begeben[3]); das Volk aber zog in feierlicher Procession hinaus, und zwar die streitbare Mannschaft in ihren Waffen[4]). Nachdem die Opfer dargebracht waren, fand eine Kreanomie an das Volk, also ein allgemeiner Festschmaus statt[5]). Aufserdem aber war das Fest, welches ohne Zweifel mehrere Tage lang währte, durch Wettkämpfe ausgezeichnet. Einer derselben bestand darin, dafs die Wettkämpfenden im vollen Rennen nach einem als Ziel aufgestellten Schilde ihre Wurfspiefse schleudern mufsten. Wem es gelang ihn herabzuwerfen, der erhielt als Siegespreis aufser dem Kranze auch einen Schild, mit dem er in der Procession am Schlufs des Festes einherging[6]). — Ein ähnliches Fest der Hera wurde auch auf der Insel Aegina, wahrscheinlich also auch zu Epidaurus gefeiert[7]). — In Korinth aber, wo Hera als Burggöttin (Ἀκραία) verehrt wurde, hören wir von einem ihr geweihten jährlichen Sühnfeste. Sieben Knaben und ebensoviele Mädchen aus den angesehensten Häusern wurden der Göttin geweiht und mufsten ein Jahr lang in ihrem Tempel dienen: als Sühnopfer wurde eine Ziege dargebracht[8]). Die Erklärer meinten, es sei der Brauch eingeführt um als Sühne für die einst

---

1) Welcker zu Schwenck's etymol. mythol. And. S. 272 nennt den 21. März, mit Berufung auf die beiden oben angef. Grammatiker, bei denen aber nichts davon steht.

2) Palaephat. c. 51. Ueber die Lage des Tempels Pausan. II, 17, 1. Strab. VIII p. 372.

3) Palaeph. a. a. O. 4) Aen. Tact. Poliorc. c. 17.

5) Schol. Pind. Ol. VII, 152.

6) Schol. Pind. l. l. Zenob. prov. VI, 52. u. besonders Welcker, A. Denkm. III p. 514f.

7) Schol. Pind. Pyth. VIII, 113. Vgl. Müller, Aegin. p. 149.

8) Schol. Eurip. Med. v. 273. Zenob. Prov. I, 27.

von den Korinthiern getödteten Kinder der Medea zu dienen; in der That aber haben wir es wohl als ein stellvertretendes Opfer für vormals der Göttin geopferte Kinder anzusehn. Medea ist eine ältere korinthische Gottheit, deren Cult nachher mit dem der Hera verschmolz, und die in der Legende zur Heroine umgedeutet, von Einigen auch als die erste Priesterin der Hera dargestellt wurde[1]. — In Elis wurde der Hera alle fünf Jahre ein von sechzehn dazu erwählten Frauen gewebter Peplos dargebracht, und dann ein Agon angestellt, bei welchem jene die Aufsicht und Anordnung hatten. Der Agon bestand in einem Wettlauf von Jungfrauen, die in drei Abtheilungen, nach den verschiedenen Altersstufen, mit flatterndem Haar, in kurzem Chiton, die rechte Schulter bis zur Brust entblöfst, die Rennbahn zu Olympia durchliefen, die jedoch um ein Sechstel kürzer war, als das Stadion für die Männer. Die Siegerinnen bekamen Kränze von Oelzweigen und einen Antheil von dem der Hera geopferten Rinde; auch war ihnen gestattet, ihr gemaltes Bild als Weihgeschenk im Heiligthum aufzustellen[2].

Eine sehr eigenthümliche Form, die Verbindung der Hera mit dem Zeus zu feiern, begegnet uns in dem böotischen Feste der Daidala oder Schnitzbilder, welches in der Nähe von Platäa begangen wurde. Die Legende über die Stiftung des Festes lautet so[3]: Hera schmollte einst mit dem Zeus und entzog sich seiner Umarmung. Dieser wandte deswegen eine List an, um sie zu täuschen. Es ward das Gerücht verbreitet, er wolle sich mit einer andern Gattin vermählen. Ein Bild, aus einem Eichenstamme geschnitzt, wurde mit bräutlichem Schmuck bekleidet auf einen Wagen gesetzt, und mit einem zahlreichen Gefolge unter Absingen hochzeitlicher Lieder als die neue Braut des Zeus dem Kithäron vorbeigeführt, wo sich die schmollende Hera verborgen hatte. Diese aber hielt sich nun nicht mehr: ihre Eifersucht erwachte, sie eilte zornig herbei, drang auf ihre vermeintliche Nebenbuhlerin ein, und fand — das hölzerne Bild. Da löst sich ihr Zorn in Lachen auf, sie verträgt sich mit dem Zeus, setzt sich selbst auf den Brautwagen, und stiftet zum Andenken das Fest, an welchem in Zukunft diese Geschichte in nachahmender Darstellung wiederholt werden soll. — Aus die-

1) Vgl. Müller, Orchom. S. 264 (269).
2) Pausan. V, 16, 2. 3.
3) Nach Plutarch bei Euseb. pr. ev. III, 1, 10. 2, 1. u. Pausan. IX, 3, 1. 2.

ser Legende läfst sich schon erkennen, wie ungefähr die Festgebräuche beschaffen waren. Zur Ergänzung haben wir Folgendes hinzuzufügen. Zunächst, das Fest wurde in der geschichtlichen Zeit nicht alljährlich sondern periodisch gefeiert, und zwar in jedem siebenten Jahre von den Platäern allein, als kleine Daidala, dann aber im sechzigsten Jahre als grofse Daidala von sämmtlichen böotischen Bundesstädten. Dies beruhte ohne Zweifel auf einer Schaltperiode, über deren eigentliche Beschaffenheit wir aber um so weniger etwas Bestimmtes angeben können, als selbst der Berichterstatter, dem wir die Notiz davon verdanken, darüber im Unklaren zu sein gesteht[1]). Bei dem kleinen Feste begab man sich von Platäa aus in einen bei Alalkomenä belegenen Eichenhain, und legte dort Stücke gekochten Fleisches hin, zu welchen sich dann alsbald eine Anzahl der dort nistenden Raben einfand. Man beobachtete nun, auf welchen Baum sich der Rabe setzte, der zuerst ein Stück Fleisch genommen hatte. Diesen Baum fällte man, und verfertigte aus seinem Holze das erforderliche Schnitzbild. Bei den grofsen Dädalen aber wurden vierzehn an den inzwischen gefeierten Dädalen gefertigte Schnitzbilder aus Eichen, die auf ähnliche Weise auserkoren waren, zur Stelle gebracht, und an die feiernden Städte durchs Loos vertheilt. Die ferneren Festgebräuche waren wohl bei beiden Festen im Wesentlichen übereinstimmend. Die Bilder wurden im Asopos gebadet, angeputzt, auf Wagen gesetzt und in hochzeitlichem Festzuge zum Kithäron gefahren. Dort war auf der höchsten Anhöhe ein Altar aus viereckig behauenen Holzstücken erbaut und oben mit trockenem Reisig belegt. An ihm wurde der Hera eine Kuh, dem Zeus ein Stier geopfert, und mit den Opferstücken zugleich wurden die Schnitzbilder verbrannt.

Auf der Insel Samos, die sich rühmte, nicht nur dafs Hera auf ihr geboren und aufgewachsen sei, sondern auch dafs sie hier sich mit dem Zeus vermählt habe, wurde denn auch diese heilige Hochzeit an dem ihr geweihten Feste gefeiert, und zwar mit allen dort bei menschlichen Hochzeiten üblichen Gebräuchen, welche somit als Nachahmungen jener Götterhochzeit erschienen und dadurch begründet wurden[2]). Ob aber das unter dem Namen Tonea (*Τόνεα*) gefeierte Fest mit dieser heiligen Hochzeit verbunden, oder ein eigenes Fest für sich gewesen sei, ist

1) Vermuthungen s. bei Müller, Orchom. S. 217 (222).
2) Lactant. I. D. I, 17, 8.

nicht ganz klar; doch ist das letztere wahrscheinlicher[1]). Auch hier kann eine Legende[2]) dazu dienen, uns eine ungefähre Vorstellung von den Festgebräuchen zu geben. Es hiefs nämlich, das Fest sei eingesetzt zur Erinnerung daran, wie einst tyrrhenische Seeräuber das Bild der Göttin aus dem Tempel zu rauben versucht hätten. Sie brachten es auch wirklich auf ihr Schiff; als sie aber nun die Anker lichteten und abfahren wollten, konnten sie nicht von der Stelle kommen. Das erfüllte sie mit Furcht, sie schafften das Bild wieder ans Land, setzten ihm Opferkuchen vor, und machten sich davon. Unterdessen hatten auf die Kunde, dafs die Göttin aus ihrem Tempel verschwunden sei, die Einwohner sich aufgemacht um sie zu suchen. Sie fanden nun das Bild am Ufer, und in der Meinung, dafs es selbst sich dahin begeben habe, banden sie es fest an einen Lygosstamm und umwickelten es ganz mit den Zweigen: nachher aber machte die Priesterin es wieder los, reinigte es und brachte es auf seinen Platz im Tempel zurück. — Den Namen des Festes, *Τόνεα*, erklärte man von den straffen Banden, mit welchen das Bild an den Lygosstamm festgebunden ward, um sein Entfliehen zu verhindern. Und es ist keinesweges unglaublich, dafs der dem Fest zu Grunde liegende Gedanke kein anderer gewesen sei, als dafs man sich der Gegenwart der Schutzgöttin immer aufs Neue zu versichern habe.

Bisher hat uns der athenische Festkalender als leitende Norm für unsere Anordnung dienen können; jetzt kann er das nicht mehr, weil wir von den noch rückständigen Festen zwar wissen, dafs sie, nicht aber wann sie gefeiert worden sind. In Ermangelung eines andern haltbaren Principes der Anordnung mögen sie in der Ordnung folgen, wie sich die Notizen über sie am bequemsten zu einer zusammenhängenden und die Bedeutung der gefeierten Gottheiten ins Auge fafsenden Darstellung an einander reihen lassen. Wir gehen also von der Hera zu ihrem Sohne Hephästos über, den, nach Einigen, sie allein geboren, nach Andern Zeus mit ihr gezeugt hatte. Die athenische Landessage brachte ihn in enge Verbindung mit der Landesgöttin Athene, indem sie den von dieser wenn nicht gebornen doch mütterlich gepflegten und auferzogenen Erichthonius

---

1) So meint auch Panofka, Res Sam. p. 59 f., der andern Meinung ist Welcker zu Schwenck's Andeut. S. 275.

2) Bei Athenae. XV, 12 p. 672 aus einer Schrift des Samiers Menodotos.

oder Erechtheus aus seinem Samen entstehen liefs. In dieser Fabel erscheint er unverkennbar in der physischen Bedeutung als der Gott, der durch seine Feuerkraft auf die Erde einwirkt und aus dem erhitzten Boden die Dünste emporsteigen läfst, die von der Himmelsgöttin aufgenommen und als befruchtendes Nafs zurückgesandt werden[1]). Das Fest aber, welches die Schmiede und Feuerarbeiter am letzten Tage des Pyanepsion begingen, die *Χαλκεῖα*, und welches, weil es auch zugleich der Athene gehörte, schon oben erwähnt worden ist, galt ihm, wenigstens in der Zeit, da es zu einem Fest der Handwerker geworden war, auch nur als dem Gott des „kunstbegabten" Feuers und der durch dieses vermittelten Arbeiten, wobei es allerdings Jedem frei steht, sich über seine frühere Bedeutung andere Vorstellungen zu machen. Ein zweites ihm gefeiertes Fest waren die Hephästien (*Ἡφαιστεῖα*), von dem uns aber weiter Nichts überliefert ist, als dafs an ihm ein Fackelwettrennen, ähnlich wie bei den Panathenäen, stattfand[2]); ein Festbrauch, der als ganz besonders für den Gott des Feuers angemessen erscheinen mufste, und der daher auch anderswo in Griechenland bei den Festen des Hephästos vorkam[3]). — Ein Hauptgott des Cultus war aber Hephästos namentlich auf der Insel Lemnos, wo der Mosychlos, ein etwa seit Alexanders Zeit ausgebrannter Vulcan, als Sitz und Werkstätte des Gottes gelten konnte. Ohne Zweifel wurden ihm hier mehr als ein Fest gefeiert: wir haben aber nur von einem derselben Kunde. Alljährlich wurde zu einer bestimmten Zeit alles Feuer auf der Insel auf neun Tage lang ausgelöscht, und ein Schiff wurde nach Delos gesandt, um neues Feuer von dorther zu holen. Unterdessen fanden Sühn- und Reinigungsgebräuche statt, mit Anrufungen chthonischer geheimnifsvoller Gottheiten. Das Schiff, auch wenn es vor Ablauf der neun Tage zurück war, durfte doch nicht landen, sondern mufste bis zum Ablauf der Frist auf der offenen See bleiben. Nach der Landung wurde dann das mitgebrachte Feuer an alle Heerde und Werkstätten ausgetheilt: es hiefs, dafs hiermit nun ein neues Leben beginne[4]). Die Exegeten sagten, es sei eingesetzt worden um den in der Fabelgeschichte berühmten Mord zu sühnen, welchen einst die Weiber auf

1) Vgl. Preller, Myth. I. S. 134.
2) Harpocr. Phot. Suid. unt. *λαμπάς* od. *λαμπάδος*.
3) Herodot. VIII, 98.
4) Philostr. Heroic. XIX, 14 p. 740 Ol.

Lemnos an ihren Männern begangen hatten aus Erbitterung über die Verschmähung, welche Aphrodite, um versäumte Opfer zürnend, den Männern gegen ihre Frauen eingeflöfst hatte [1]). Zu dieser Erklärung mochte der Umstand Anlafs geben, dafs während der neunzehn Tage Absonderung der Männer von den Weibern geboten war. Der Sinn des Festes aber ist wohl kein anderer, als dafs die Menschen von Zeit zu Zeit als sündig und schuldbefleckt der Sühne und Reinigung bedürftig sind, was denn am kräftigsten dadurch ausgedrückt ward, dafs selbst das sonst reinigende Feuer als durch sie verunreinigt galt, und daher ausgelöscht und mit neuem vertauscht werden mufste [2]).

Dem Hephästos wird in einer bekannten Fabel Aphrodite als Gattin zugesellt, und es ist wohl anzunehmen, dafs die Verbindung dieser beiden nicht blofs poetische Erfindung sondern hier und da auch Volksglaube gewesen sei [3]), obgleich sich der Beweis davon nicht führen läfst. Was aber den Cultus der Aphrodite betrifft, so ist dieser nach der allgemeinen und wohl berechtigten Ansicht aus dem Orient zu den Griechen gekommen: Aphrodite ist die grofse Naturgöttin der semitischen Völker, deren Sitz im Himmel, deren Walten und Wirken aber überall ist, wo die Geschlechter sich in Liebe vereinigen und aus dieser Vereinigung neues Leben geboren wird. Gottheiten ähnlicher Bedeutung fehlten natürlich auch der einheimischen Religion der Griechen nicht: am nächsten stand wohl der asiatischen Aphrodite die epirotische Dione, die deswegen von Vielen, wie von Homer, zu ihrer Mutter gemacht ist; aber die besondere Beziehung auf die geschlechtliche Liebe trat bei keiner andern so in den Vordergrund als bei jener mit ihrem aus Asien überkommenen Cultus. In Attika, sagte man, sei schon in der allerfrühesten Zeit von einem Könige Porphyrion in dem Demos Athmonon der Dienst der Aphrodite Urania eingeführt und ihr

---

1) Schol. Eurip. Hecub. v. 887. Schol. Apoll. Rh. I, 609.

2) Welcker, Trilog. S. 248 bezieht wohl mit Recht auf dieses Fest auch die Notiz bei Photius, dafs die Kabiren wegen der Frevelthat der Weiber von der Insel hinweggeführt wurden. Die Lemnischen Kabiren, deren Verhältnifs zu den samothrakischen wir dahin gestellt sein lassen, waren allerdings wohl Feuergötter und Söhne oder Genossen des Hephästos, und während alles Feuer auf der Insel ausgelöscht war, konnten auch sie nicht dort anwesend sein.

3) Vielleicht auch gerade auf Lemnos, wie Preller meint, Myth. I S. 117.

ein Tempel gebaut worden [1]). Der Name des Porphyrion aber darf wohl als eine Andeutung der phönicischen Herkunft des Cultes betrachtet werden [2]). Dann war durch den König Aegeus die Göttin auch in die Hauptstadt aufgenommen, und seit Aegeus' Sohn Theseus das gesammte Attika zur staatlichen Einheit verbunden, wurde sie als Aphrodite *πάνδημος* d. h. als allgemeine Landesgottheit verehrt [3]), und hatte als solche einen Tempel an der alten Agora oder dem Platze der allgemeinen Volksversammlungen [4]). Solon, als er es zweckmäfsig fand, durch Errichtung öffentlicher Freudenhäuser für eine möglichst unschädliche Befriedigung zügelloser Begierden zu sorgen, setzte diese Einrichtung in eine gewisse Beziehung zu dem Cult der Aphrodite, indem er das Geld, welches jene Häuser abwarfen, dem Tempel der Göttin zuwandte, oder, wie auch angegeben wird, einen Tempel der Pandemos dafür baute [5]). Seitdem wurde es üblich, die Pandemos als die Göttin der niedrigen sinnlichen Liebeslust der Urania als der Göttin der höheren und edleren Liebe entgegenzusetzen; ob aber diese Entgegensetzung, die in dem ursprünglichen Begriff der Urania gewifs nicht begründet war, wirklich auch im Volksglauben allgemein geworden und auf den Cultus Einflufs geübt habe, läfst sich nicht ermitteln: wir wissen nur, dafs Aphrodite in einigen Heiligthümern diesen, in andern jenen Beinamen führte, und dafs auch die Hetären der Urania opferten [6]). Von Festen, die ihr in Attika gefeiert seien, haben wir aber keine speciellere Kunde [7]); dafs sie auch in den Demen nicht wenige Tempel hatte ist gewifs [8]). Ein Hauptsitz ihres Cultus scheint an dem Vorgebirge Kolias gewesen zu sein, wo sie sammt den ihr zugesellten Genetyllides mit Gebräuchen verehrt werden mochte, die durch ihre Anspielungen auf die geschlechtliche Liebe bei ehrbaren und züchtigen

---

1) Pausan. I, 14, 7. 2) Curtius gr. Gesch. I S. 51.
3) Paus. I, 22, 3. 4) Harpocrat. unt. *Πάνδημος*.
5) Nikander bei Harpocr. a. a. O. u. bei Athenae. XIII, 25 p. 569. Dafs Solon zuerst einen Tempel der Pandemos gestiftet, wie die Angabe des Nikander bei Athenäus, nicht bei Harpokration, lautet, ist wohl ein leicht erklärliches Mifsverständnifs. Es ist durchaus kein Grund die Angabe von dem höheren Alterthum eines solchen Tempels zu bezweifeln; u. wenn Solon wirklich einen baute, so hindert nichts, zwei Tempel der Pandemos anzunehmen. Vgl. Rofs, das Theseion, S. 39.
6) Lucian. Dial. meretr. 7, 1.
7) Ein Fest der Aphr. Pandemos erwähnt Athenae. XIV, 78 p. 659 nach Menander.
8) Vgl. Böckh, Corp. Inscr. I p. 470.

Leuten Anstofs erregten[1]). Ueberhaupt aber galt der Cult der Aphrodite besonders in den See- und Handelsstädten, wo ein zahlreicher Fremdenverkehr stattfand, aus leicht begreiflichen Gründen vorzugsweise der Göttin sinnlicher Geschlechtsliebe. In Abydos gab es sogar einen Tempel der Ἀφροδίτη Πόρνη[2]). Zu Kalydon in Aetolien ward ein Fest der Aphrodite gefeiert, wo sich die Freudenmädchen zahlreich bei dem Tempel einfanden, und sowohl Pornobosken als Liebhaber ihre Geschäfte zu machen Gelegenheit hatten[3]). In Korinth, wo sie einen reichen Tempel hatte mit zahlreichen Hierodulen, und unter diesen namentlich Freudenmädchen, von deren Erwerb der Tempel nicht unbeträchtliche Einnahmen bezog, wurden zweierlei Aphroditenfeste gefeiert, die einen von den Hetären, die andern von den ehrbaren Frauen[4]). In dem Tempel der Göttin befand sich ein Gemälde zum Andenken eines im zweiten Perserkriege angestellten Bittfestes, auf welchem die Hetären besonders dargestellt waren, mit einer Inschrift des Simonides, welche ihrer vorzugsweise gedachte; und überall wenn die Stadt bei aufserordentlichen Gelegenheiten sich mit Bitten an die Göttin zu wenden veranlafst war, wurden die Hetären dazu gezogen[5]). — Von einem argivischen Feste der Aphrodite wissen wir blofs, dafs es ὑστήρια hiefs, und dafs an ihm Schweine geopfert wurden, welche sonst dieser Göttin entweder gar nicht oder wenigstens sehr selten geopfert zu werden pflegten[6]). Ein anderes Fest zu Argos, bei welchem, wenn es auch nicht der Aphrodite allein galt, doch auch ihr geopfert wurde, waren die sogenannten Hybristica. Man hielt es für ein Dank- und Erinnerungsfest wegen des einst durch den Muth eines Weibes, der Dichterin Telesilla, gewonnenen Sieges über den spartanischen König Kleomenes, der, als er das Heer der Argiver geschlagen und fast vernichtet hatte und nun die Stadt selbst angriff, durch den tapfern Widerstand, den ihm die Weiber und wer sonst noch die Waffen tragen konnte, unter Telesilla's Anführung entgegensetzten, zum Rückzuge genöthigt wurde. Zum Andenken daran, heifst es, wurde dem Enyalios ein Tempel geweiht und das Fest der Hybristika eingesetzt, bei welchem Männer in Weibertracht,

---

1) Vgl. Aristoph. Nub. v. 52 mit den Ausl. u. Lucian Amor. c. 42.
2) Athenae. XIII, 31 p. 572.
3) Plaut. Poen. I, 63. 2, 53. 126.
4) Alexis bei Athenae. XIII, 33 p. 574.
5) Athenae. XIII, 32 p. 573. 6) S. ob. S. 235.

Weiber in Männertracht gekleidet gingen[1]. Wenn auch die Erzählung von der Entstehung des Festes apokryphisch ist[2], so ist doch gewifs, dafs dabei auch der Aphrodite geopfert wurde. — In Theben gehörte Aphrodite zu den Schutzgottheiten der Stadt[3], als Mutter der Harmonia, die mit dem Kadmos vermählt die Stammmutter des Königshauses geworden war. Die späteren Thebaner waren zwar dem Stamm jener alten Kadmeionen fremd, aber ihre Culte nahmen sie an. Aphrodite ward in Theben unter drei Beinamen verehrt, als Urania, als Pandemos und als Apostrophia: unter dem letzten rief man sie an um Abwehr unlauterer und unnatürlicher Begierden[4]. Eines Festes des Göttin geschieht beiläufig Erwähnung[5]: es ergiebt sich aber aus dieser nichts weiter, als dafs es zu Ende des böotischen Jahres gefeiert sei, also etwa im December. Aus Thessalien wird eines Festes der Aphrodite gedacht, welches von den Weibern allein gefeiert wurde. Bei einem solchen soll einst die berühmte Hetäre Lais ermordet, und nachher zur Sühne des Mordes ein Heiligthum oder Opfer der *Ἀφρ. ἀνοσία* gestiftet sein[6]. Auf der Insel Zakynthos wurde ein jährliches Fest der Aphrodite mit Wettrennen gefeiert[7]. Auf Sicilien war ihr gefeiertstes Heiligthum auf dem Berge Eryx, mit zahlreichen Dienstleuten oder Hierodulen. Man feierte hier besonders jährlich ihre Abreise nach Libyen und nach neun Tagen ihre Rückkehr[8]. Ihr ganzer Cult auf dem Eryx war aber vielmehr phönicisch als hellenisch. Dasselbe gilt von ihrem Dienst auf Kypros, und namentlich von der Sitte, welche die Mädchen verpflichtete, vor ihrer Verheirathung sich der Göttin zu Ehren einmal der Umarmung eines fremden Mannes preiszugeben[9]. Auch von Mysterien der Aphrodite auf Kypros ist die Rede, von denen sich aber weiter Nichts sagen läfst[10].

An die Feste der Aphrodite schliefsen wir die Adonien an, die ihrem gestorbenen und wiederauferstandenen Geliebten, dem Adonis, galten. Wie sie selbst so gehörte auch Adonis der Religion semitischer Völker an. Sein Name bedeutet den

---

1) Plutarch. de virt. mul. c. 4. (5).
2) Vgl. Müller, Dor. I S. 174, auch Duncker Gesch. d. Alt. IV S. 647.
3) Aeschyl. Sept. ctr. Theb. v. 127. 4) Pausan. IX, 16, 3.
5) Xenoph. Hell. VI, 4, 4 u. dort Schneider.
6) Schol. Aristoph. Plut. v. 179. 7) Dionys. Ant. R. I, 50.
8) Aelian. de nat. an. IV, 2. 9) Herodot. I, 199 extr.
10) Clem. Alex. protr. c. 2.

Herrn: er ist der Gott der männlichen belebenden und zeugenden Naturkraft, dessen die weibliche Naturgöttin nicht entbehren kann, und den sie doch im Wechsel der Jahreszeiten immer eine Zeitlang missen mufs, bis sie ihn wieder gewinnt. Dies kleidet der Mythus in das Bild eines schönen Jünglings, des Geliebten der Aphrodite, den ein Eber, das Sinnbild der feindseligen winterlichen Mächte, zum Tode verwundet. Sie beweint ihn trostlos, aber die Götter gewähren, dafs er aus dem Reiche des Todes auch wieder zu ihr zurückkehren darf. Die ältere griechische Mythologie, obgleich sie die Aphrodite kennt, erwähnt doch des Adonis nicht: sein Name kam zuerst in einem angeblich hesiodischen Gedicht und bei der Sappho vor[1]). Indessen ist es möglich, dafs in Localculten der Aphrodite auch wohl ihr Geliebter, wenn auch nicht unter jenem Namen, schon früher seine Stelle gefunden habe. In Lakonien, wohin der Cult der Göttin von der benachbarten Insel Kythera sehr früh gekommen war, soll er Kiris genannt sein. Doch beruht diese Angabe nur auf einer höchst wahrscheinlich corrumpirten Stelle[2]): sicherer ist der Name als ein kyprischer bezeugt. — In Attika wird des Adonisfestes nicht vor der Zeit des peloponnesischen Krieges gedacht, aber so, dafs man deutlich erkennt, es war kein Staatsfest, sondern wurde von gläubigen Seelen, besonders von Weibern, aus eigenem Triebe gefeiert, vom Staate nur geduldet[3]). Anders scheint es auch in Argos, zu Samos und zu Rhodos nicht gewesen zu sein[4]). Das Fest wurde mit Todtenklagen um den Adonis begangen: man stellte Bilder aus, die den Gestorbenen darstellten, ging in Procession damit umher, wobei die sogenannten Adonisgärtchen, d. h. Kasten oder Blumentöpfe mit Lattich, Fenchel und andern Gewächsen, die man darin gesäet hatte, getragen und dann ins Wasser geworfen wurden: dann aber wurde auch das Wiederaufleben und die Rückkehr des Adonis mit Freudenbezeugungen gefeiert[5]). Dies mag zur allgemeinen Charakteristik der Adonien genügen[6]). In den

---

1) Apollodor. III, 14, 4, 2. Pausan. IX, 29, 8. Vgl. Sapph. fr. 43 p. 306 in Schneidew. Delectus.

2) Dies ergiebt sich aus Vergleichung von Hesych. u. d. W. mit Etym. M. p. 515, 12 ziemlich gewifs.

3) Vgl. Aristoph. Lysistr. v. 389 ff. Plutarch. Nic. c. 13. Alcib. c. 18.

4) Pausan. II, 20, 6. Athenae. X, 74 p. 451.

5) Vgl. Meurs. Gr. fer. unter Ἀδώνια.

6) Dafs die Zeit der Feier zu Athen im Sommer war zeigt Hermann zu Becker's Charikles I S. 101.

hellenistischen Städten von Asien, wo der Cult des Adonis von Alters her zu Hause war, und in Alexandrien, wo er unter den Ptolemäern aufgenommen ward, wurde sein Fest natürlich mit reicherer Ausstattung und mannichfaltigeren Gebräuchen begangen, worauf näher einzugehen nicht zu unserer Aufgabe gehört.

Wie Adonis der Geliebte der Aphrodite, so war nach der poetischen Mythologie Eros ihr Sohn, obgleich manche ihn zum älteren Gott, ja zum ältesten von allen machten, als denjenigen, welcher im Anfange der Welt den kosmogonischen Procefs der sich verbindenden und gestaltenden Urstoffe angeregt habe. Einen Cult des Eros finden wir nun zwar auch in Attika: er hatte Altäre theils in andern Gymnasien theils in der Akademie, wo auf seinem Altar die Epheben, wenn sie an den Panathenäen den Fackellauf begannen, ihre Fackeln anzündeten; aber Feste wurden ihm weder hier, noch, soviel sich erkennen läfst, anderswo in Griechenland gefeiert[1]), aufser der böotischen Stadt Thespiä. Hier ward er seit ältester Zeit als Hauptgott verehrt: sein altes Bild oder Symbol war ein roher unbearbeiteter Stein, sein Fest, Erotia oder Erotidia, wurde pentaeterisch mit grofser Feierlichkeit und vielbesuchten Agonen begangen, so dafs es mit den Olympien, Panathenäen und andern Hauptfesten in andern Staaten verglichen wird. Da angegeben wird, dafs Eros auch bei den Parianern am Hellespont ebenso wie zu Thespiä als Hauptgott verehrt sei, so dürfen wir auch hier ein Erotidienfest annehmen. Es ist aber unverkennbar, dafs er an beiden Orten als der Gott verehrt sei, welcher der Vereinigung der Geschlechter und der Zeugung vorstehe[2]), während in seinem Culte zu Athen und in andern Städten die ethische Bedeutung vorwaltete, als des Gottes, der die Seelen auch der Männer und Jünglinge in hingebender Freundschaft und Liebe vereinigte. Darum opferten ihm auch die Spartaner und die Kreter im Kriege vor der Schlacht; seine Altäre standen in den Gymnasien, und auf Samos war ein Fest, Eleutheria, Freiheitsfest, wo ihm als dem Gott geopfert wurde, der die Männer und Jünglinge befeuere treu zusammenzuhalten im Kampfe für Ehre und Freiheit[3]).

Auch die Chariten, welche die poetische Mythologie gerne

---

1) Vgl. Opusc. ac. II p. 87 not. 53. 2) Ibid. p. 83.
3) Athenae. XIII, 12 p. 561 sq.

der Aphrodite zugesellt, gehören zu den Gottheiten, deren Cult in Athen wir zwar nachweisen können, von deren hier gefeierten Festen wir aber keine Kunde haben. Pausanias redet von drei Chariten am Eingange zur Akropolis, denen ein geheimer Cult erwiesen sei: ihre Namen nennt er nicht[1]). Inschriften nennen einen Priester der Chariten und der Artemis Epipyrgidia, auch des Demos und der Chariten, und ein Temenos des Demos und der Chariten wird bei Iosephus erwähnt[2]). Chariten hiefsen aber auch die beiden Göttinnen Auxo und Hegemone, die zugleich mit der zu den Horen gezählten Thallo in dem Eide der Epheben bei ihrer Wehrhaftmachung angerufen wurden[3]). Diese Verbindung scheint auf Naturgottheiten zu deuten, von welchen Gedeihen und Ordnung kommt; und als Naturgottheiten, Spenderinnen guter und erfreulicher Gaben wurden die Chariten auch anderswo, obgleich unter anderen Einzelnamen angerufen[4]). Ein Fest der Chariten aber können wir nur in dem böotischen Orchomenos mit Sicherheit nachweisen. Hier soll ihr Cult im grauen Alterthum von dem mythischen König Eteokles gestiftet, und drei vom Himmel gefallene Steine als Symbole in dem Heiligthum verehrt sein[5]). Das Fest, Charitesia, wurde mit musischen Agonen mancher Art begangen: weiter wissen wir darüber nichts zu sagen[6]). — Den Musen ferner, die des Cultes in Athen keinesweges entbehrten[7]), wurden doch, soviel wir erkennen können, Feste nur in den Schulen gefeiert, wo ihnen an gewissen Tagen die der Musenkünste beflissenen Knaben und deren Lehrer und Freunde

---

1) Pausan. IX, 35, 3.

2) Vgl. Monatsber. d. Berl. Ak. d. W. 1862 S. 281. Philistor I, 1 tab. 1 u. 2. Joseph. A. J. XIV, 8.

3) S. Th. I S. 372.

4) Vgl. Welcker zu Schwenck's Andeut. S. 289 ff. u. Götterl. I S. 696.

5) Pausan. IX, 38, 1.

6) S. C. Inscr. no. 1583. 1584.

7) Eines Altars der Musen am Ilissus erwähnt Pausan. I, 19, 6, wie denn überhaupt den Musen gerne an Gewässern und in Grotten Heiligthümer geweiht zu werden pflegten. Vgl. Vofs zu Verg. Eclog. VII, 21. Preller, Myth. I S. 382. 3. Einen Altar der Musen gab es in der Akademie. Diog. L. IV, 1. Einen Priester der Musen finden wir in den jüngst entdeckten Inschriften der Ehrensessel im athenischen Theater. Auch der Name *Μουσεῖον*, den ein Hügel der Akropolis gegenüber trug, scheint auf ein Heiligthum der Musen zu deuten, obgleich Pausanias I, 26, 1 nichts von einem solchen sagt.

Opfer darbrachten [1]. — Ein Volksfest (*Μουσεῖα*) wurde ihnen zu Thespiä in Böotien pentaeterisch mit musischen Agonen begangen [2]. — Auch die Hermaia, Feste des Hermes, scheinen in Athen vorzugsweise nur in den Gymnasien und Palästren gefeiert zu sein [3]: der Gott, dessen vielseitiges Wesen die mannichfaltigsten Auffassungen zuliefs, galt hier besonders als Gott der gymnastischen Rüstigkeit und Gewandtheit, und es läfst sich nicht zweifeln, dafs er deswegen nicht blofs zu Athen, sondern auch anderswo in den Turnschulen verehrt wurde [4]. Anders aber war es zu Tanagra in Böotien. Hier wurde ihm ein Volksfest gefeiert, an welchem der schönste der Epheben ein Lamm auf seinen Schultern rings um die Mauern der Stadt trug, zur Erinnerung, wie die Erklärer sagten, an eine alte Geschichte, wo einst Hermes selbst durch Umhertragen eines Lammes eine Seuche von der Stadt abgewehrt hatte [5]. Darin läfst sich wohl eine Lustration erkennen; in welchem Sinne aber Hermes dabei zu deuten sei, lassen wir jetzt dahin gestellt sein [6]. Die Tanagräer verehrten den Hermes auch als Promachos, und scheinen ihn überhaupt als ihren besondern Landeshort angesehn zu haben [7]. Am meisten aber verehrten ihn die Arkadier, in deren Lande er auch geboren sein sollte. Ein Hauptort seines Cultes war Pheneos, wo ihm als dem Hauptgott ein stattliches Fest mit Kampfspielen gefeiert wurde [8]. Auf Kreta endlich gab es ländliche Feste des Hermes, wo die dorischen Herren den auf ihren Gütern sitzenden Bauern ein Festmahl ausrichteten und sie bewirtheten; ja in Kydonia sollen selbst die Knechte, d. h. die Leibeigenen (Klaroten) in der Stadt an dem Feste die Herren gespielt haben, indem die Freien ihnen Platz machten und sich selbst Schläge von ihnen gefallen liefsen [9]. Ohne Zweifel galten die Feste dem Hermes als Gott

1) Aeschin. in Timarch. p. 35 § 10. Theophr. char. c. 22 (cod. Pal.) mit d. Anm. von Ast p. 195, woraus erhellt, dafs die Knaben zu den Kosten der Feier beisteuern mufsten.

2) C. Inscr. no. 1585. 1586.

3) Aeschin. a. a. O. u. p. 38 § 12 u. Plat. Lys. p. 206 D., aus dem wir lernen, dafs der *ἱεροποιός* aus der Zahl der Knaben selbst bestellt wurde, was denn auch wohl bei den Musenfesten ebenso gewesen sein wird.

4) Vgl. C. Curtius im Hermes VII S. 137.

5) Pausan. IX, 22, 1

6) Vgl. darüber Preller, Myth. I S. 248 (307 zw. A.).

7) Pausan. l. l. § 2. Preller S. 322.

8) Pausan. VIII, 14, 10.

9) Athenae. VI, 84, p. 263 u. XIV, 44, p. 639.

der alten ländlichen Bevölkerung, der Bauern und Hirten; eine Seite seines Wesens, die auch in Arkadien besonders hervortrat. Hier wurde ihm auch der Heerdengott Pan zum Sohne gegeben, und diesem feierte man bäurische Feste mit ländlichen Spielen und Belustigungen, bei denen es auch wohl vorkam, dafs der Gott selbst, wenn er sich nicht erzeigt hatte wie er sollte, mit Meerzwiebeln gepeitscht wurde [1]). Der Cult des Pan war aber nicht blofs auf Arkadien beschränkt: in Attika wurde er namentlich zu Marathon verehrt, wo man eine ihm geheiligte Grotte und daneben eine Ziegenheerde des Pan zeigte, d. h. eine Anzahl von Steinen, die ungefähr wie eine Ziegenheerde aussahen [2]). Nach der Schlacht aber, die in der Nähe dieses Ortes gefochten und, wie man meinte, nicht ohne den Beistand des Gottes gewonnen war, wurde ihm auch in der Stadt selbst ein Heiligthum eingeräumt, eine Grotte am nördlichen Abhange des Burgfelsens, und eine jährliche Festfeier mit einem Fackelwettrennen gestiftet [3]), vielleicht in Nachahmung arkadischer Festgebräuche. In Arkadien aber ist, wie Einige nicht ohne Wahrscheinlichkeit vermuthen, Pan ursprünglich keinesweges blos als Gott der Heerden, sondern in höherer Bedeutung als himmlischer Lichtgott verehrt worden, und auch sein Name nicht von *πάω (pasco)* sondern von *φάω, φαίνω*, abzuleiten, wie auch in *πανός* für *φανός* die Tenuis statt der Aspirata erscheint [4]).

Wie der Cult des Pan in Athen erst in der geschichtlichen Zeit Aufnahme fand, so auch der Cult der grofsen Göttermutter, von dessen Einführung schon oben die Rede gewesen ist [5]). Ein ihr gefeiertes Fest hiefs Galaxia, weil ihr ein aus Gerstenmehl und Milch bestehender Brei als Opfer dargebracht wurde [6]). Dies geschah natürlich auch im Namen des Staates von dem Priester ihres Tempels; aber ein eigentliches allgemeines und öffentliches Fest war es gewifs nicht [7]). In Asien dagegen, der

---

1) Schol. Theocrit. VII, 106. 2) Pausan. I, 32, 7.
3) Vgl. oben S. 167.
4) S. Welcker, Götterl. S. 453. Preller, Myth. I S. 583. Vgl. auch Ahrens in Benfeys Orient u. Occ. II p. 24.
5) S. 166. 6) Lex. Seguer. p. 229.
7) Nach dem Schol. zu Demosth. g. Aristokr. § 26, ed. Tur. p. 113, galt das Fest der Kronien zugleich auch der Göttermutter, worunter offenbar die Rhea zu verstehen ist, mit welcher die asiatische Göttin gewöhnlich identificirt zu werden pflegt. — Die Galaxia aber werden auch in einer von Kumanudes im Philistor I, 1 bekannt gemachten Inschrift erwähnt, no. I Z. 13, woraus wir sehen, dafs auch die Epheben an diesem Feste der

Heimath ihres Cultes, wo sie Kybele, Kybebe, Dindymene hiefs, wurden ihr grofse und stattliche Feste gefeiert, wie wir unter andern von einem solchen zu Kyzikus hören[1]), welches als Nachtfeier mit rauschender Musik von Pauken und Cymbeln und all jenem orgiastischen Taumel begangen wurde, wodurch das Treiben der Metragyrten bei den Verständigern in Griechenland, namentlich in Athen, zum Gegenstande des Unwillens und der Verachtung wurde.

Einer andern ausländischen Göttin, der Isis, deren Cult indessen bedeutend später als der Cult der Göttermutter Aufnahme fand und von deren Mysterien oben die Rede gewesen ist, wurden wenigstens in späterer Zeit ebenfalls glänzende öffentliche Feste gefeiert, deren eines, wie es zu Korinth stattfand, vom Apuleius ausführlich beschrieben ist[2]). Es wurde im Frühling gefeiert. Eine zahlreiche Procession zog vom Tempel der Göttin an die Meeresküste hinab: zuerst Masken in den mannichfaltigsten Verkleidungen, darunter auch Thiermasken, wie eine Bärin in Matronenkleidung auf einem Wagen fahrend, ein Esel mit angehefteten Flügeln den Silen tragend u. dgl. mehr; dann aber Weiber in weifsen Feierkleidern mit Kränzen geschmückt und Blumen streuend, andere mit Spiegeln, die sie auf dem Rücken dem Bilde der Göttin zugewendet hielten, andere mit elfenbeinernen Kämmen in den Händen, andere den Weg mit wohlriechenden Wassern besprengend; hinter diesen eine gemischte Schaar von beiden Geschlechtern mit Fackeln, Lichtern, Lampen; eine Anzahl von Musikern und Sängern; diesen folgend die Geweihten der Göttin, d. h. die Theilhaber ihrer Mysterien; endlich die Priesterschaft in ihrer heiligen Amtstracht und allerlei heilige Geräthe, Einige auch Götterbilder und Symbole tragend. War der Zug am Meeresufer angelangt, so wurde vom Oberpriester ein künstlich gearbeitetes, nach ägyptischer Weise buntbemaltes Schiff zuerst feierlich der Göttin geweiht, mit einem Segel versehen, auf welchem gute Wünsche für gedeihliche Seefahrt geschrieben waren, von allem Volk mit mancherlei Specereien angefüllt und so endlich den Fluten übergeben, worauf dann, nachdem es den Blicken der Versammlung entschwunden war, die Procession zum Tempel zurückkehrte.

Göttermutter ein Opfer darbrachten. Die Inschr. ist aus dem 1. Jahrhundert vor Chr.

1) Vgl. Marquardt, Cyzikus und sein Gebiet, S. 95 ff.

2) Metam. XI, 8 ff.

Die Priester und Eingeweihten begaben sich in denselben, Einer aber, der Grammateus, verlas aus einem Buche Gebete, sprach Segenswünsche aus für den Kaiser, den Senat, die Ritterschaft, das ganze Volk, und namentlich für die Seefahrer, worauf er endlich mit den Worten λαοῖς ἄφεσις (*ite, missa est*) die Versammlung entliefs.

Ein echthellenisches dagegen und, wenn auch nicht glänzendes, doch hochehrwürdiges Fest feierten die Athener den Eumeniden oder, wie sie im Cultus eigentlich genannt wurden, den Semnen, d. h. den ehrwürdigen Göttinnen. Ihr Priesterthum war erblich in dem Geschlechte der Hesychiden, dessen Name schon auf die feierliche Stille und den Ernst deutet, mit welchem der Dienst besorgt wurde. Aus ihm wurde die Priesterin ernannt, die den Namen λήτειρα führte[1]; zur Besorgung der Opfer aber wurden vom Areopag zehn oder drei Hieropöen bestellt[2]. Es ist zu vermuthen, dafs ihnen nicht blofs Ein Mal im Jahre geopfert sei: das eigentliche Hauptfest aber wurde mit einer feierlichen Procession begangen, an welcher nur Freie, Männer und Frauen, theilnehmen durften. Sklaven waren von aller Betheiligung an diesem Cult ausgeschlossen, so dafs selbst die dazu erforderlichen Opferkuchen nur von erlesenen freien Jünglingen zubereitet werden mufsten[3]. Die Feiernden, unter Anführung der Hesychiden, begaben sich zunächst zur Kapelle des Hesychos, des mythischen Stammvaters des Geschlechtes, nordwestlich von der Akropolis zwischen dieser und dem Areopag, und opferten hier einen Widder. Dann ging es zu dem nahen Heiligthum der Göttinnen, dessen Adyton aus einer unterirdischen Vertiefung bestand. Hier wurden weinlose Spenden dargebracht und Opfer, wahrscheinlich schwarze Schafe, geschlachtet, deren Blut in die Tiefe hinabflofs, während die zerschnittenen Opferstücke verbrannt

---

1) Callimach. ap. Schol. Soph. Oed. Col. v. 489. Hesych. unt. λήτειρα. Vgl. ob. S. 422.

2) Ulpian zu Demosth. Mid. § 115. Vgl. ob. S. 417.

3) Philo, Quod omn. prob. liber § 20 p. 886 B. Die Worte aus Polemon bei dem Schol. zu Soph. a. a. O., wonach die Eupatriden von dem Opfer der Eumeniden ausgeschlossen sein sollten, und welche Müllern de Minerv. Pol. sacr. p. 10 not. 2 zu falschen Folgerungen verleiteten, sind offenbar corrumpirt und lückenhaft. Hermanns Verbesserung (opusc. VI, 2 p. 118) ὃ für οἱ, ist mit Recht von Preller, Polem. fr. p. 91 f. aufgenommen. Wahrscheinlich sind aber auch die Worte Ἡσυχίδαι ἐκαλεῖτο od. dgl. ausgefallen.

wurden[1]). In welchem Sinne aber die Eumeniden verehrt und welcherlei Gebete an sie gerichtet wurden, kann uns Aeschylus lehren, in der Tragödie, welche die Einsetzung ihres Cultes durch die Athene darstellt, und wo die Göttin die Segnungen andeutet, die von dem Wohlwollen der Eumeniden zu erwarten seien[2]):

> Was alles nur zu schönem Siege Zielendes
> sowohl die Erde wie die Meeresfluth beschert,
> und was der Himmel: dafs der Lüfte Wehen stets
> das Land mit sonnigmildem Hauche fächeln mag;
> dafs wie des Bodens so der Heerden reiche Frucht
> zu allen Zeiten meinem Volke wohlgedeiht,
> und auch der Menschen Saamen wohlbehalten bleibt.
> Doch gottvergessne Frevler tilget schonungslos:
> denn gleich dem treuen Gartenpfleger freut es mich,
> wenn unverletzt von diesen bleibt der Guten Stamm.

Eine zweite hochheilige Cultstätte der Eumeniden war in der Nähe der Stadt in dem Demos Kolonos, Jedem aus der sophokleischen Tragödie bekannt. — Aufserhalb Attika's verehrte man die Eumeniden, und zwar unter diesem Namen, besonders in Sikyon, wo ihnen jährlich an einem bestimmten Tage trächtige Schafe geopfert, weinlose mit Honig gemischte Libationen und Blumenkränze dargebracht wurden[3]). Ferner zu Kerynea in Achaia, wo man versicherte, dafs, wer mit Blutschuld oder sonstiger schwerer Versündigung befleckt ihr Heiligthum betrete, sofort von Wahnsinn erfafst würde[4]). Und als *Μανίαι* oder Göttinnen, die den Frevler mit Wahnsinn straften, hatten sie auch bei Megalopolis in Arkadien ein Heiligthum[5]).

Eine vielleicht nur in Attika verehrte Gottheit war der Titan Prometheus[6]), dem in der Akademie ein Altar geweiht war, und ein jährliches Fest mit einem Fackelwettlauf gefeiert

---

1) Vgl. Müller, zu Aeschyl. Eum. S. 179 ff.
2) Eumen. 863. 3) Pausan. II, 11, 4.
4) Id. VII, 25, 7. 5) Id. VIII, 34, 1.
6) Soph. Oed. Col. v. 56. Eur. Phoen. v. 1122. — Von Pausanias, X, 4, 4, wird eines kleinen Gebäudes zu Panopeus in Phokis erwähnt, in dem sich eine Statue aus pentelischem Marmor befand, die Einige für Prometheus, Andere für Asklepios erklärten. Es ist klar, dafs hier ein Cult des Prometheus nicht stattfand. Ebensowenig kann von einem Culte des sogenannten kabiräischen Prometheus, von welchem Pausanius in Theben hörte, IX, 25, 6, die Rede sein. Und was ein Scholiast zu Hesiod. Theog. v. 614 von einem Cult des Prometheus in Arkadien vorbringt, ist offenbar nur eine Hariolation. Vgl. meine Anmk. zu Aeschyl. Prom. S. 91.

wurde. Der Altar stand im Temenos der Athene, und ebendort sah man am Eingange einen Sockel, auf welchem Prometheus und Hephästos neben einander abgebildet waren, jener in Gestalt eines älteren Mannes, mit einem Scepter in der Hand, dieser als ein Jüngerer, und daneben ein beiden gemeinschaftlicher Altar [1]). Diese Verbindung wie das Local zeigen deutlich, dafs der Cult dem Geber des kunstbegabten Feuers und dem Thonbildner gegolten habe: auf den Feuerbringer bezog sich auch der Fackellauf. Es ist sehr zu bedauern, dafs wir nicht ermitteln können, wie alt etwa dieser Cult des Prometheus in Attika gewesen sei; soviel aber ist wohl gewifs, dafs die poetische Fabel von der Empörung des Titanen gegen den höchsten Gott, von seiner harten Strafe und seiner endlich doch vom Zeus ihm zugestandenen Erlösung der Volksreligion und dem Cultus fremd war [2]). — Von andern in theogonischen Systemen zur Classe der Titanen gezählten Göttern werden aufser dem Kronos und der Rhea [3]) noch folgende zwei als Cultgottheiten erwähnt: Mnemosyne, die Mutter der Musen, zu Athen und zu Eleutherä [4]), und Themis zu Athen, zu Delphi und im Didymäon bei Milet, zu Theben, zu Tanagra, zu Olympia und zu Trözen, wo Themides in der Mehrzahl genannt werden [5]). Beide sind Personificationen sittlicher Begriffe, und also offenbar jüngeren Ursprungs als die Naturgötter, wenn auch die theogonischen Systeme ihnen ihren Platz unter den ältern Göttern angewiesen haben. Aber der Cult hat eben mit den theogonischen Systemen nichts zu thun.

---

1) Apollodor bei dem Schol. zu Soph. Oed. Col. v. 56.

2) Eher möchte ich vermuthen, dafs der Mythus von der Mitwirkung des Prometheus bei der Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus dem attischen Cult nicht fremd gewesen sei; doch mufs ich darauf verzichten, die Gründe für diese Vermuthung darzulegen.

3) In Athen hatten beide einen gemeinschaftlichen Tempel, im Peribolos des von Hadrian vollendeten Tempels des olympischen Zeus. Pausan. I, 18, 7. Von der Verehrung der Rhea an den Kronien s. oben S. 528.

4) Polemon bei dem Schol. zu Soph. Oed. Col. v. 100. Hesiod. Theog. v. 54.

5) Pausan. I, 22, 1. Müller, Dor. I S. 341 (338) not. 1. Paus. IX, 25, 4. 22, 1. V, 14, 10. II, 31, 5. — Wegen der Phöbe, deren Cult zu Delphi vermuthet worden ist, vgl. Hermann, Opusc. VI, 2 p. 19. — Der Titan, den Pausanias II, 11, 5 als Eponymos von Titane bei Sikyon nennt, ist offenbar nur des Namens wegen erdacht, und von seinem Cult wird nichts erwähnt.

Die Athener verehrten auch ein Paar Götter unter dem Namen **Anaktes**, denen nicht nur ein Heiligthum geweiht war, sondern auch ein Fest, **Anakeia**, mit Agonen, namentlich mit Wettrennen, gefeiert wurde [1]). Man erklärte sie für dieselben, die sonst gewöhnlich Dioskuren heifsen. Diesen wurde im Prytaneum, ungewifs wann, ein Opfer, *ἄριστον* oder Frühmal genannt, und aus Käse, Gerstenbrod, Oliven und Lauch bestehend vorgesetzt [2]). Auch in dem Demos Kephale hatten sie ihren Cult, und wurden hier als **grofse Götter** angerufen [3]). Ein Fest der Dioskuren in Lakonien wird in der Geschichte der messenischen Kriege erwähnt [4]); in Sparta theilten sie den Beinamen *Ἀμβούλιοι* mit dem Zeus und der Athene [5]), und zu Therapne hatten sie einen Tempel in dem sogenannten Phöbäon [6]). Auch bei Asina in Argolis war ihnen ein Heiligthum geweiht [7]), und in Lokris zu Amphissa, wo sie *Ἄνακτες παῖδες* hiefsen, man aber ungewifs darüber war, ob dieser Name wirklich die Dioskuren, oder nicht vielmehr Kureten oder Kabiren bezeichne [8]). Aus allem, was wir von den Dioskuren hören, ist deutlich zu erkennen, dafs ihre ursprüngliche Bedeutung dem Bewufstsein entschwunden war. Sie waren wohl Götter aus vorhellenischer Zeit (etwa Morgen- und Abendstern) [9]), deren vorgefundenen Cult die Späteren beibehielten, und sie im Allgemeinen als hülfreiche Götter theils im Kriege, wie die Spartaner, theils namentlich zur See verehrten, ohne sich über ihre ursprüngliche Bedeutung bestimmte Rechenschaft zu geben. Nicht anders war es mit ihrer Schwester **Helena**, die in der Dichterfabel aus einer Mondgöttin zur Heroine umgewandelt worden ist. In

---

1) Hesych. u. Harpocr. u. d. W. Lex. Seguer. p. 212, 12 u. Aa. Der Hippodromie an den Anakeien erwähnt Lysias in einem Fragm. bei Dionys. H. *π. τῆς Δημοσθ. δειν.* Or. att. ed. Turic. II p. 206.

2) Athenae. IV, 14 p. 137. Dazu R. Schöll im Hermes VI S. 17. 18.

3) Pausan. I, 31, 1. 4) Id. IV, 27, 2.

5) Id. III, 13, 6. 6) Id. III, 20, 2.

7) Id. II, 36, 6. 8) Id. X, 38, 7.

9) Vgl. Welcker, Götterl. I S. 606. Preller, Myth. II S. 66. Wenn der Name *Πολυδεύκης* wirklich den **Viele führenden** bedeutet (s. K. E. A. Schmidt in Hoefers Zeitschr. f. d. Wiss. d. Sprache III S. 332 u. Beitr. z. Gesch. der Gramm. S. 311), so würde er auch für den Abendstern als Führer des Sternenheeres nicht unpassend sein. Andere freilich rathen auf ein Zeitwort *δεύκω* f. *βλέπω* (Lobeck. Rhemat. p. 60), oder f. *φροντίζω*, oder sie nehmen *δ* für *λ*, und erklären *Πολυδεύκης* als den Ruhmreichen oder auch den Vielwillkommenen. Curtius. gr. Etym. II S. 229. Döderlein, Gloss. no. 2047. G. F. Unger im Philol. XXV S. 212.

Athen wurde ihr an den Anakeien gemeinschaftlich mit den Dioskuren eine Trittya geopfert[1]). In Lakonien hatte sie eigene Heiligthümer und ein Fest Helenia[2]). Auch Linos war ein durch die poetische Mythologie zum Heros umgewandelter Naturgott der alten Volksreligion, dem zu Argos ein Fest gefeiert wurde, wo man seinen Tod betrauerte. Sein Tod bedeutet, wie der des Hyakinthos in Lakonien, das Hinwelken der Vegetation in der Glut der Sommerhitze. Das Fest hiefs Arnis, woher auch der Monat Arneios, vielleicht wegen der Lämmer, die geopfert wurden[3]). Auch Kynophontis wurde es genannt, weil man die frei und herrenlos herumlaufenden Hunde todtschlug[4]). Es ist klar, dafs es in die Hundstagszeit fiel. Um dieselbe Zeit, beim Aufgange des Hundssterns, wurde auf der Insel Keos dem Sirius und zugleich dem Zeus Ikmaios von den Priestern geopfert und um Milderung der Hitze und erquickenden Regen gebetet[5]).

Unter den in den Dichterfabeln zu Heroen gewordenen Göttern, denen in Attika ein Cult gewidmet war und Feste gefeiert wurden, ist vor allen Herakles zu nennen. Er hatte in der nächsten Nähe der Stadt vor dem diomeischen Thore sein Heiligthum, das sogenannte Kynosarges[6]), aufser diesem noch andere in vielen Demen[7]), besonders aber in Marathon, wo ihm zuerst göttliche Ehren erwiesen sein sollten, und wo ihm auch ein Fest mit Agonen gefeiert ward, bei denen der Siegespreis in einer silbernen Phiale bestand[8]). Nicht weniger verbreitet war sein Cult in den andern griechischen Ländern. Von seinem Feste in Sikyon hören wir, dafs es zwei Tage währte, von denen der erste Onomata, der zweite Herakleia genannt wurde. Mit den ihm geschlachteten Opfern wurde zum Theil wie mit Heroenopfern, zum Theil wie mit Götteropfern

1) Eustath. zur Od. I, 399 p. 1425, 62.
2) Pausan. III, 15, 3. Hesych. u. d. W. u. Aa. bei Meursius Gr. fer.
3) Also gleichbedeutend mit Karneios. S. 458 u. Sauppe zur Mysterieninschr. v. Andania S. 261.
4) Vgl. Conon. narrat. no. 19 n. Athenae. III, 56 p. 99.
5) Apollon. Rh. II, 522 ff. Auch eine Festprocession bewaffneter Männer scheint nach dem Schol. zu v. 526 dabei stattgefunden zu haben. Der Schreibfehler *Κώοις* für *Κείοις*, wie zu v. 522 *Κῷ* für *Κέῳ*, wird Niemand irre machen.
6) Vgl. Müller zu Leake, übers. v. Rienäcker, S. 460.
7) Harpocr. unt. *Ἡράκλεια*. Vgl. A. Schaefer, Demosth. II S. 276.
8) Pausan. I, 15, 4. Schol. Pind. Ol. XIII, 184.

verfahren: die Opferthiere waren Lämmer [1]). In Theben wurde mit ihm sein Genosse Iolaus verehrt, bei dem die Thebaner auch zu schwören pflegten [2]). Auf der Insel Syros wird ein Fest Herakleia mit einer Pompe erwähnt [3]): kurz, Spuren des Heraklescultes treten uns vielfältig entgegen, und wir dürfen annehmen, dafs keine Landschaft und keine gröfsere Stadt in Griechenland gewesen sei, die nicht ein Heiligthum und einen Cult des Herakles gehabt hätte. Auch die vielen nach ihm benannten Städte, im eigentlichen Hellas freilich nur Heraklea in Akarnanien und am Oeta, desto mehrere aber unter den Colonien [4]), bezeugen die grofse Verbreitung seines Dienstes, sowie die Beinamen, unter denen er verehrt wurde, und mehr noch die Menge der Mythen, die über ihn erzählt wurden, die Vielseitigkeit seines Wesens erkennen lassen. Dafs diesen Mythen Vieles aus dem Orient zugemischt und vom phönicischen Melkarth auf den griechischen Herakles übertragen sei, ist klar und allgemein anerkannt; deswegen aber den Begriff des Herakles überhaupt für einen gar nicht ursprünglich griechischen, sondern aus dem Orient überkommenen zu halten sind wir nicht berechtigt. Sein ursprünglicher Begriff ist der eines solarischen Gottes; er ist eine Personification der Sonnenkraft und ihrer bald sieg- und segensreichen, bald unterdrückten und gehemmten Wirkungen, daher ist er ein Sohn des Himmelsgottes Zeus, befreundet mit der ätherischen Lichtgöttin Athene, vielfach mit Apollon, mit Hermes, mit Dionysos sich berührend, und eben deswegen in der Mythologie, welche die Mannichfaltigkeit alter localer Sagen verarbeitete und auf ihre Weise mit einander verschmolz, aus seiner wahren Stellung, als ein jenen Göttern Ebenbürtiger, zum Range eines Halbgottes heruntergebracht. Dies ist denn auch auf den Cultus nicht ohne Einflufs geblieben, obgleich wir manche Zeugnisse haben, dafs seine Gottheit keinesweges ganz vergessen worden sei. Herodot bemerkt ausdrücklich, dafs die Griechen ihn theils als Gott gleich den Olympiern verehrten, theils ihm Todtenopfer wie einem Heroen brächten [5]), wie wir es oben an dem Beispiele der Sikyonier gesehen haben: und zwar hatte sich die Auffassung des Herakles als eines Heroen

---

1) Pausan. II, 10, 1. 2) Aristoph. Ach. v. 867.
3) C. Inscr. no. 2347 c.
4) Stephanus von Byzanz zählt dreiundzwanzig Herakleen auf; es lassen sich aber noch mehrere zusammenbringen.
5) Herodot. II, 44.

zuerst besonders in Theben und bei den opuntischen Lokrern, die als eines Gottes aber in Attika geltend gemacht[1]), wo der Name des Heiligthums Kynosarges, welchen die Exegeten durch eine Legende wunderlich genug erklärten, ohne Zweifel auf den Hundsstern deutet, bei dessen Aufgang der Sonnengott ganz besonders angefleht werden mufs, seine Wirkungen nicht verderblich werden zu lassen.

Man sagte, viele der in Attika dem Herakles geweihten Heiligthümer hätten früher dem Theseus gehört und seien von diesem auf den Herakles übertragen, so dafs ihm selbst nur vier verblieben wären[2]). Die Sage kann unmöglich ohne irgend einen geschichtlichen Grund sein, obgleich wir diesen mit Sicherheit zu ermitteln aufser Stande sind. Nur die Andeutung mag hier Platz finden, dafs dieses Zurücktreten des Theseus gegen den Herakles sich wohl mit dem oben[3]) bemerkten des Poseidon gegen den Apollon vergleichen und aus gleichem Grunde erklären lassen dürfte, nämlich so, dafs der Theil der Bevölkerung von Attika, welcher dem Cult des Apollon und des Herakles ergeben war, ein Uebergewicht über den andern, welchem Poseidon und Theseus angehören, gewonnen habe. Beide, Apollon und Herakles, erscheinen uns auch noch in späterer Zeit als die Hauptgötter von Marathon, also in der Tetrapolis; und die Tetrapolis wird einstimmig als der von den unter Xuthus Anführung eingewanderten Hellenen (nicht Ioniern) besetzte Distrikt von Attika bezeichnet[4]). Von hier aus also und durch die hier angesiedelten Hopleten erfolgte die Verbreitung und gröfsere Geltung jener beiden Culte. Der Cult des Theseus aber gelangte erst nach den Perserkriegen wieder zu höherer Bedeutung, zur Zeit der sich kräftiger entwickelnden Demokratie, als deren Freund man jenen zu betrachten gewohnt war[5]). Da befahl das Orakel, seine Gebeine von der Insel Skyros, wo er als Vertriebener aus Attika gestorben und begraben war, nach Athen zu schaffen[6]): es wurde ihm ein Tempel erbaut, welcher als Asyl namentlich für Sklaven diente, und sein Fest, wenn nicht jetzt zuerst eingesetzt, doch wenigstens statt-

---

1) Diodor. IV, 39.

2) Philoch. bei Plut Thes. c. 35. Eine Anspielung auf die Sage ist auch bei Eurip. Herc. fur. v. 1328.

3) S. S. 511. 4) Vgl. Opusc. ac. I p. 156. 158.

5) Vgl. Pausan. I, 3, 3. Preller Myth. II S. 199.

6) Plut. Thes. c. 36. Cim. c. 8. Die Zeit ist Ol. 76, 1. v. Chr. 476. Vgl. Krüger, histor. philol. Stud. S. 39f.

licher mit Agonen und Schmausereien begangen[1]). Es fiel auf den 8. des Monates Pyanepsion, wie überhaupt die achten Tage jedes Monates dem Theseus ebenso wie seinem göttlichen Vater, dem Poseidon, geheiligt waren: aus welchem Grunde aber das Fest gerade in den Pyanepsion verlegt sei, wo es mit dem apollinischen Pyanepsienfeste zusammentraf, können wir nicht sagen[2]). — Am Tage vor dem Theseusfeste wurde ein Todtenopfer dem Konnidas dargebracht, den man einen Trözenier und Jugendlehrer des Theseus nannte[3]). Ferner befand sich in der Nähe des Theseustempels das sogenannte Horkomosion, der Platz, wo einst mit den Amazonen, als sie zur Zeit des Theseus in Attika eingefallen waren, Friede geschlossen sein sollte. Hier wurde, ebenfalls vor dem Theseusfeste, den Amazonen geopfert[4]). Wir haben hierin wahrscheinlich die verdunkelte Erinnerung an einen alten Cult der Artemis mit Jungfrauenchören zu denken, welchen fremde, nachher besiegte und befreundete Eindringlinge in der mit Theseus Namen bezeichneten Zeit gestiftet hatten[5]). In Verbindung mit der Theseusfabel stehen auch die Leichenspiele, welche im Kerameikos dem Androgeos oder Eurygyes, dem in Athen erschlagenen Sohne des kretischen Minos, gefeiert wurden[6]). Unter diesem ist wohl der Gott einer einst in Attika eingedrungenen nachher aber vertriebenen oder vertilgten kretischen Ansiedelung zu erkennen. Androgeos scheint ein Gott oder Heros des Ackerbaues zu sein, von dessen Verehrung auf Kreta sich wenigstens eine Andeutung erhalten hat[7]).

Von andern Heroenfesten müssen wir uns mit der allge-

---

1) Vgl. Gellius N. A. XV, 20. Aristoph. Plut. v. 628. — Auch ein ἀγὼν εὐανδρίας καὶ εὐοπλίας an den Theseien wird erwähnt in einer Inschr. im Philistor, II p. 134; auch Fackelwettrennen. S. ob. S. 166. und Sauppe in d. Götting. Nachr. 1864 S. 213.

2) Nach den Alten geschah es, weil an diesem Tage Theseus von der Fahrt nach Kreta zurückgekehrt war. Plut. a. a. O.

3) Id. ib. c. 4.

4) Id. ib. c. 27. Auch hiefs ein Ort in der Stadt das Amazoneion, wo sie einst ihr Lager gehabt und ein Heiligthum gestiftet haben sollten. S. Harpocr. u. d. W.

5) Vgl. Preller II S. 199f. Auch Dondorff, d. Ionier auf Euböa (Progr. des Joachimsthal. Gymn. Berl. 1860) S. 24. 25. u. Deimling, d. Leleger S. 183ff. — Die unbefangenen Ansichten Mordtmann's, d. Amazonen (Hannov. 1862) S. 92, sind nach Verdienst gewürdigt in d. Heidelberg. Jahrb. 1862 S. 750.

6) Hesych. unt. ἐπ' Εὐρυγύῃ ἀγών.

7) Plut. Thes. c. 16. Vgl. Hoeck, Kreta II S. 78f.

meinen Angabe begnügen, dafs es ihrer viele, wie in Attika, so überall in jeder griechischen Landschaft gegeben habe: manche gering und unbedeutend, und nur in einem beschränkten Kreise gefeiert, andere als allgemeine Volksfeste von Staatswegen begangen, und an reicher Ausstattung nicht hinter den Festen der gröfsten Götter zurückstehend. Wir haben schon früher der Landesheroen (*ἥρωες ἐγχώριοι*) gedacht, die als besondere Schutzpatrone dieses oder jenes Landes verehrt wurden[1]): diese waren es denn auch vorzugsweise, deren Feste man mit besonderem Glanze zu feiern sich beeiferte. Die Feste des Aeakus (Aiakeia) auf Aegina waren mit gymnischen Agonen verbunden, zu denen sich Kämpfer auch aus der Ferne einfanden, und die hier gewonnenen Siege werden neben den olympischen und nemeischen vom Pindar als ruhmvoll gepriesen[2]). Agonen schmückten auch die Feste des Telamonischen Aias auf Salamis und die des gleichnamigen Sohnes des Oileus zu Opus[3]); die Iolaien zu Theben, die auch Herakleia hiefsen, weil sie dem Herakles und seinem Genossen gemeinschaftlich waren, die Amphiaraien zu Oropos[4]), die Alkathoien und Diokleien zu Megara, die Protesilaia in Thessalien, die Tlepolemia auf Rhodos[5]), und so wohl noch manche andere: denn eine vollständige Aufzählung ist weder möglich noch nöthig. Dafs übrigens auch in der geschichtlichen Zeit Einzelne aus diesem oder jenem Grunde nach ihrem Tode für Heroen erklärt und ihnen heroische Ehren erwiesen wurden, haben wir ebenfalls schon oben bemerkt; und manchem dieser Heroen wurden denn auch stattliche Feste mit Agonen gefeiert, wie dem Leonidas in Sparta, dem Brasidas in Amphipolis, dem Aratus in Sikyon. Ja die Schmeichelei gegen Könige und Feldherrn ging soweit, dafs man schon bei ihren Lebzeiten ihnen zu Ehren Feste einsetzte, wie dem Lysander in

---

1) S. oben S. 155 f.

2) Pind. Ol. VII, 156. Nem. V, 78 mit den Scholien.

3) C. Inscr. no. 1431 u. 108, 32 mit Böckhs Anmk. Tom. I p. 680. — Ueber die Aianteia auf Salamis vgl. auch die Inschr. im Philistor. I no. 1 v. 53, aus der wir sehen, dafs zu der Zeit, in welche die Inschrift gehört, 1. Jahrh. v. Chr., auch die Athenischen Epheben sich an der Feier betheiligten, namentlich durch Procession und Lampadodromie.

4) Auf diese und ihre Agonen bezieht sich eine Inschrift bei Rangabé no. 965, und dafs überhaupt der Cult des Amphiaraus zu Oropus die Hauptstelle eingenommen habe, läfst sich daraus schliessen, dafs in Urkunden bisweilen nach dem Priester des Amph. datirt wird. S. Rangabé, no. 679. 685. 686.

5) Ueber diese u. die nachher erwähnten genügt Meursius, Gr. fer.

den kleinasiatischen Städten, — die Samier verwandelten sogar das Herafest in ein Lysanderfest, — dem Antigonus und besonders seinem Sohne Demetrius in Athen und in Sikyon, dem Antigonus Doson ebenfalls in Sikyon und andern achäischen Städten, dem Ptolemäus Soter zu Rhodos, — um nicht von den römischen Statthaltern und später von den Kaisern zu reden, die mit Tempeln und Festen geehrt wurden. Wenn auch angenommen werden mag, dafs mitunter die Feste, die man lebenden Menschen zu Ehren feierte und nach ihrem Namen benannte, eigentlich mehr den Göttern gegolten haben, um sie für die Gefeierten anzurufen oder ihnen für die durch diese erwiesenen Wohlthaten zu danken, in welchem Sinn ja auch heutzutage Feste zu Ehren der Landesherren begangen werden, so ergiebt sich doch als Regel vielmehr dies, dafs wirklich die Gefeierten selbst als Wesen höherer Art, als menschgewordene und zur Erde herabgestiegene Götter geehrt werden sollten[1]: eine Form der Schmeichelei, die freilich bei der Beschaffenheit des heidnischen Gottesbegriffs nahe genug lag, mit der es aber doch denen selbst, die sie übten, schwerlich jemals rechter Ernst war.

Von mehreren der im vorstehenden Capitel behandelten Feste haben wir schon entweder als gewifs oder als wahrscheinlich angemerkt, dafs sie nur Feste einzelner Volksabtheilungen, Corporationen oder Berufsclassen waren, und also nicht zu den eigentlichen Staatsfesten, d. h. nach der oben aufgestellten Definition, nicht zu denen gehörten, welche von Staatswegen und mit Aussetzung anderweitiger öffentlicher Geschäfte gefeiert wurden. Selbst die ländlichen Dionysien waren keine Staatsfeste in diesem Sinne, sondern nur Feste der einzelnen Demen, von denen auch wohl nicht alle sie feiern, und die sie feierten, sie nicht alle gleichzeitig feiern mochten. Zu einem und dem andern solcher Localfeste fanden sich denn auch Zuschauer aus dem übrigen Lande ein, wie z. B. zu den Dionysien im Peiräeus, den Herakleen zu Marathon, wegen der damit verbundenen Festspiele; an einigen betheiligte sich auch der Staat durch Theo-

1) Daher auch Benennungen wie *νέος Διόνυσος*, *νέα Δημήτηρ* und ähnliche. Vgl. Athenae. VI, 62. VII, 35. Ruhnk. zu Vellei. II, 82, 4. Naeke zu Valer. Cato p. 87. Keil, Specim. onomatol. gr. p. 10 und Analect. epigr. et onomat p. 39. Krause civit. neocor. p. 11.

rien und Opfer, wie an dem pentaeterischen Artemisfeste zu Brauron, den Amarysien zu Athmonon und dem Poseidonsfeste zu Sunion; dafs aber deswegen auch in der Hauptstadt Feiertage gewesen und die öffentlichen Geschäfte ausgesetzt worden seien, ist nicht anzunehmen. Wenn von den Chalkeien gesagt wird, dafs sie aus einem früheren Staatsfeste zu einem Feste der Handwerker geworden, so heifst das wohl, dafs sich der Staat im Ganzen nicht weiter dabei betheiligt habe, als etwa nur durch ein Opfer, welches im Namen und auf Kosten des Staates den Göttern, denen das Fest galt, der Athene und dem Hephästos, dargebracht wurde. Die in den Schulen gefeierten Museien und Hermeien waren gewifs nur Feste der Lehrer und Schüler[1]), und wenn die Thalysien, Epikleidien und Haloen auch in der Stadt gefeiert wurden, so geschah dies wohl nur von den Landbesitzern, und die Hauptfeier war immer auf dem Lande[2]). Dergleichen particuläre Feste gab es natürlich überall in allen griechischen Ländern, obgleich unsere Quellen uns genauere Kunde nur über die attischen geben. Von Attika aber können wir namentlich dies mit Gewifsheit sagen, dafs hier jeder Demos ohne Ausnahme auch seine eigenen Feste hatte, die, wenn sie auch zum Theil stattlich genug gefeiert und zahlreich besucht wurden, immer doch nur Localfeste der Demen waren[3]). Aufser den schon erwähnten dieser Art haben wir noch eine Notiz von Aphrodisien, Anakeien, Apollonien und Pandien, die als Localfeste des Demos Plotheia gefeiert zu sein scheinen[4]). Von demselben Demos wissen wir ferner, dafs er in einem gewissen Cultverbande mit dem Demos Semachidä und einem andern unbekannten stand, und können also nicht zweifeln, dafs auch ein oder das andere Fest von diesen dreien gemeinschaftlich gefeiert wurde. Ein gemeinsames Heiligthum des Herakles besafsen die vier Demen Phaleron, Peiräeus, Thymätadä und Xypete[5]); sicherlich gab es also auch ein ihnen gemeinsam eige-

---

1) Vgl. Rangabé, Ant. Hell. II p. 744.

2) Von den Thalysien auf Kos erhellt die Feier auf dem Lande aus Theocr. Id. VII, 3 u. 31 ff. Menand. de enc. in Walz, Rhet. gr. IX p. 251: *τῇ Δήμητρι καὶ τῷ Διονύσῳ οἱ γεωργοὶ τὰ θαλύσια.*

3) Also nicht *ἑορταὶ δημοτελεῖς* (Thuc. II, 15.) sondern *δημοτικαί*, wie *ἱερὰ δημοτικά*, die Opfer zu denen ein Demos, *δημοτελῆ* die, zu denen das gesammte Volk, oder der Staat, die Kosten hergiebt. Vgl. Harpocr. u. Hesych. u. d. W. Lex. Seguer. p. 240. Böckh, Staatshaush. I S. 298. Hermann, G. A. § 8, 14.

4) Corp. Inscr. no. 82.

5) Vgl. Böckh zu der angef. Inschr. S. 122. — Einen Herakles-

nes Fest des Herakles. In Phaleron wurde auch ein Fest Kybernesia gefeiert, zu Ehren der Heroen Nausithoos und Phäax, von denen man sagte, dafs sie dem Theseus als Steuermänner gedient hätten[1]). Der Demos Hekale mit einigen benachbarten feierte die Hekalesien zu Ehren der alten Heroine, von der er seinen Namen herleitete, und von der die Legende berichtete, dafs sie den Theseus, als er den marathonischen Stier bekämpfte, gastlich aufgenommen und bewirthet habe[2]). Und Feste der eponymen Heroen[3]) müssen wir in jedem Demos voraussetzen. Ebendasselbe gilt aber auch von den Eponymen der zehn Phylen, die, wie sie ihre Priester[4]), Heiligthümer und Temenen, so ohne Zweifel auch Festtage hatten. Ja auch die vier alten ionischen Phylen, obgleich sie ihre politische Bedeutung seit Klisthenes verloren hatten, hörten doch darum nicht auf ihre alten gemeinsamen Culte zu üben, was schon aus der Erwähnung des Zeus Geleon[5]), d. h. des von der Phyle der Geleonten verehrten Zeus, hervorgeht. — Von den Culten und Festen der Phratrien und Geschlechter werden wir später reden: vorher ist es zweckmäfsig, einer andern Classe von Cultvereinen zu gedenken, die nicht, wie diese aus althergebrachten und zum Staatsorganismus gehörigen, sondern aus jüngeren frei gebildeten und durch Privatvereinigung entstandenen Genossenschaften bestanden.

18. Cultgenossenschaften.

Im Allgemeinen dürfen wir annehmen, dafs es wenig oder gar keine von Privaten zu diesem oder jenem Zweck geschlossene Vereine in Griechenland gegeben habe, die sich nicht zu irgend einem der Götter oder Heroen in nähere Beziehung gesetzt und ihm zu bestimmten Zeiten einen gemeinsamen Cultus erwiesen hätten. Es gab Vereine ausschliefslich gottesdienstlicher Art, die aus religiösen Motiven zur Verehrung einer von ihnen besonders hoch gehaltenen Gottheit zusammentraten[6]);

---

priester des Demos Halimus lernen wir aus Demosth. g. Eubul. § 46 p. 1313 kennen. Vom Heraklescult in dem D. Melite s. Meurs. Gr. fer. p. 138 sq.

1) Plutarch. Thes. c. 17.

2) Id. ib. c. 14. 3) Vgl. Th. I S. 389.

4) C. Inscr. no. 128.

5) Rofs, Demen v. Attika S. VII u. Meiers Anmk. S. IX.

6) Dies sind die Thiasoten oder Thiasiten im eigentlichen Sinne, von

es gab andere, die irgend ein gemeinsames Geschäft oder Gewerbe trieben, wofür sie sich unter den Schutz dieses oder jenes Gottes stellten, andere welche sich zum Zweck gegenseitiger Unterstützung und Aushülfe in Nothfällen verbunden hatten, noch andere endlich, deren Absicht wesentlich nur dahin ging, sich gemeinschaftlich zu unterhalten und zu belustigen. Dafs auch Vereine dieser letzten Art sich mitunter einen himmlischen Schutzpatron zu erwählen pflegten und ihm eine Art von Cult erwiesen, bei dem freilich vielmehr vom Vergnügen als von Religion die Rede war, davon kann uns als Beispiel die lustige Genossenschaft dienen, die ihre Zusammenkünfte in dem diomeischen Heiligthum des Herakles hielt. Sie bestand aus einer geschlossenen Zahl von sechzig Mitgliedern, Liebhabern des Weins und der Tafelfreuden, weshalb sie wohl auch gerade den Herakles, den die Fabeln ebenfalls als einen grofsen Liebhaber solcher Genüsse darstellten, zu ihrem Schutzpatron erwählt hatten, und die lustigen Streiche, die Schwänke und Witze, die sie angaben, waren so berühmt, dafs der König Philipp von Makedonien, der an dergleichen viel Gefallen fand, sich eine Sammlung davon aufschreiben liefs, die er mit einem Talent honorirte[1]. Die Gesellschaft bestand aber schon zu Aristophanes' Zeit[2]. Von einer andern, aber roheren und gemeineren, die sich den Ithyphallus, einen unsaubern dionysischen Dämon, zum Patron erwählt hatte, und ihre Mitglieder durch eine scurrile Einweihungsceremonie in dessen Dienst aufnahm, haben wir durch Demosthenes Kunde, der ihren Genossen die zügelloseste Frechheit und Sittenlosigkeit vorwirft[3]. Dafs es aber auch an achtungswürdigen Vereinen zu gesellschaftlichen Freuden und Genüssen edler Art nicht gefehlt habe, die sich

---

θίασος, welcher Name eine Versammlung der Vereinsgenossen zu gemeinschaftlicher gottesdienstlicher Feier bedeutet; es ist aber leicht begreiflich, dafs auch Vereine von Geschäfts- und Handelsgesellschaften oder Unterstützungsvereine, insofern sie zugleich Cultvereine waren, so heifsen konnten. Völlig grundlos aber ist die Meinung von Petersen (d. delphische Festcyclus. Hamb. 1859. S. 32), dafs θίασος immer auf enthusiastische und mystische Feiern deute.

1) Athenae. XIV, 3 p. 614 u. VI, 76 p. 260.

2) Das zeigen die Διομειαλάζονες oder diomeischen Windbeutel, Acharn. v. 612. Vgl. Antiqu. i. p. Gr. p. 305 not. 4 u. Opusc. ac. IV p. 192. Dafs diese Windbeutel und Spafsmacher eine von Staatswegen gestiftete religiöse Genossenschaft gewesen, wie Ahrens meint, in Benfey's Or. u. Occ. II S. 36, kann ich nicht glaublich finden.

3) Demosth. g. Konon p. 1262 § 17. 20 u. p. 1267 § 34 ff.

zur Verehrung der ihnen entsprechenden Gottheiten verbanden, bedarf wohl keiner ausdrücklichen Versicherung. Einen solen chVerein soll z. B. Sophokles gestiftet haben: Freunde der Kunst und Wissenschaft, die ihren Cult den Musen erwiesen[1]). — Vereine zu gegenseitiger Unterstützung durch Geldvorschüsse (ἔρανοι) sind bekannt[2]). Dafs aber die Eranisten auch ihre gesellschaftlichen Zusammenkünfte hatten, in denen sie schmausten und sich vergnügten, ist gewifs[3]), und dafs, wenn auch nicht alle Eranistenvereine ohne Ausnahme, doch viele derselben auch Cultgenossenschaften waren, erhellt aus manchen Zeugnissen[4]). — Unter den Vereinen von Kunst- und Gewerbsgenossen gedenken wir zunächst der Schauspielergesellschaften oder, wie sie selbst sich nannten, der Vereine dionysischer Künstler, die wir in den Zeiten nach Alexander an verschiedenen Orten erwähnt finden. Am bekanntesten ist derjenige, welcher seine Vorstellungen in Ionien und am Hellespont gab, und also für diese Gegenden ausschliefslich concessionirt war. Er hatte seinen eigentlichen Sitz Anfangs zu Teos, von wo er sich zuerst nach Ephesus, darauf nach Myonnesus, und später nach Lebedos wandte, wo er sich zu Strabo's Zeit befand[5]). Sein Schutzpatron war, wie sich von selbst versteht, Dionysos, dem er auch einen oder einige aus seiner Mitte zu Priestern bestellte. Aufserdem wurde dem Apollon, den Musen und mehreren andern Göttern von dem Vereine Verehrung erwiesen[6]), und was wir sonst von ihm hören, läfst erkennen dafs er zahlreich, angesehn und nicht unbegütert gewesen sei. Andere ähnliche Schauspielervereine gab es auch an andern Orten[7]), einige auf bestimmte Länder angewiesen, andere hier und da umherziehend[8]). — Ferner kommen Genossenschaften von

1) Nach der Biogr. des Sophokles in Westermann's *Βιογρ.* p. 128.

2) S. Th. I. S. 384.

3) Von dem heiteren Charakter eines solchen Eranos kann die Inschrift aus der Zeit der Antonine, C. I. no. 126, einen Beleg geben. Nach einer Einleitung in Hexametern, die leider bis auf die drei letzten das Datum angebenden unlesbar sind, folgt der *νόμος ἐρανιστῶν* in scherzhaft feierlichem Tone, leider ebenfalls nur zum Theil lesbar.

4) Es genügt, an die Zusammenstellung der ἔρανοι mit den θιάσοις zu erinnern, bei Aristot. Eth. Nic. VIII, 9, 5. Athenae. VIII, 64 p. 362.

5) Strab. XIV, I p. 643. Böckh. C. I. II p. 656.

6) C. Inscr. no. 3067 v. 7 u. 12.

7) Von einem athenischen s. d. Inschr. no. 813 bei Rangabé, Antiq. Hell. II p. 436. Vgl. Athenae. V, 49 p. 412 u. IV, 31 p. 149, wo von einer arkadischen *σύνοδος Διονυσιακῶν τεχνιτῶν* die Rede ist.

8) *Περιπολιστικαί.* Böckh. C. I. I p. 417.

Schiffsherrn und Handelsleuten vor, wie wir z. B. eine solche auf Delos finden, die den Zeus Xenios[1]), und eine andere, die den tyrischen Herakles zum Schutzpatron hat, weil sie nämlich aus Metöken phönicischer Herkunft besteht. Sie nennt sich deswegen auch Genossenschaft der tyrischen Herakleïsten, an ihrer Spitze aber steht ein Archithiasites[2]), dessen Name ihn als den Vorstand in den festlichen Versammlungen, den Thiasois, bezeichnet, von welchen die Mitglieder des Vereines auch Thiasiten heifsen[3]). Benennungen von Genossenschaften nach Götternamen kommen auch sonst nicht selten vor, wie Sarapiasten[4]), Haliasten, und weiblich Haliaden, Paniasten, Dionysiasten, Aphrodisiasten, Adoniasten, Asklepiasten, Agathodämonisten u. dgl.[5]); ferner nach Königen und Fürsten, die sie als ihre Patrone verehren und ihnen Feste feiern, wie Attalisten, Eupatoristen und Basilisten[6]); andere werden nach den Festen benannt, die sie anstellen, wie Panathenaisten und Theoxeniasten[7]), oder nach den Tagen, auf welche die Feiern fallen, wie Numeniasten, Tetradisten, Eikadisten oder Eikadeis[8]). Bei einigen der in solcher Weise benannten Genossenschaften werden auch ihre Beamten erwähnt, wie Seckelmeister, Schreiber, Hieropöen, Proëranisten oder Archieranisten[9]). Die beiden letztern Benennungen scheinen darauf zu deuten, dafs die Mitglieder Beiträge zu den gemeinschaftlichen Festen und Festschmäusen zu zahlen gehabt haben. Uebrigens aber sind wir nicht im Stande, etwas Bestimmtes über alle solche Genossenschaften und über ihre Verhältnisse zum Staatscult zu ermitteln. Es ist sehr wahrscheinlich, dafs einige derselben einen

---

1) C. Inscr. no. 124 mit Böckh's Anmk. p. 171.

2) C. Inscr. no. 2271 v. 4 u. 36.

3) Ueber diese Form des Namens statt der älteren Thiasoten vgl. d. Anmk. zu Isaeus. p. 424.

4) Corp. Inscr. no. 120 mit Böckh's Anm. p. 163.

5) Ib. no. 2525. Rofs, Inscr. III no. 282. 292.

6) Vgl. Corp. Inscr. III p. 419.

7) C. I. no. 2338 v. 25. Rofs no. 282.

8) Athenae. XII, 76 p. 551 extr. VII, 28 p. 287 F. XIV, 78 p. 659. Ueber die Eikadisten, die Epikurs Gedächtnifs feierten, s. unten. Wegen der freilich sehr dunkeln Eikadeis, Müller in den Nouv. annales archéol. Paris 1836 tom. I. Rangabé Ant. hell. II p. 89. u. Meier Vorr. zu Rofs, Demen p. V. VI.

9) Schreiber, Seckelmeister, Hieropöen und eine Proëranistria der Sarapiasten im C. I. no. 120. Ein Archieranistes der Haliasten u. Haliaden no. 2525.

öffentlichen Charakter hatten und gestiftet waren um gewisse von Staatswegen gefeierte Feste auf gehörige Art zu besorgen [1]), und man könnte sie etwa mit den in Rom bestehenden Sodalitäten und Brüderschaften, wie die Sodales Titii, die Luperci, die Fratres arvales waren, vergleichen; andere dagegen waren sicherlich nur Privatvereine zur Uebung eines zum Staatscult nicht gehörigen Gottesdienstes. Zu dieser Gattung gehören die Verehrer der Göttermutter im Piräeus, mit einem Herakleoten, also einem Nichtbürger, als Priester [2]). Denn eben dies, dafs das Priesterthum von einem Nichtbürger bekleidet wird, beweist, dafs dieser Cultus kein Bestandtheil der Staatsreligion war. Ebensowenig gehört zum Staatscult der Thiasos des Zeus Labrandeus mit einem Priester Menis aus Heraklea, St. in Karien [3]). Dasselbe gilt von dem im Piräeus geübten Cult der Artemis (vielleicht Pheräa), da unter den Hieropöen, die ihn besorgten, sich ein Isoteles und ein Metöke aus Soloi befinden [4]), und von dem ebenfalls im Piräeus stattfindenden Cult der Syrischen Göttin, deren Priesterin eine Korintherin ist, und deren Verehrer Orgeonen genannt werden [5]), ein Name, der sie als Mitglieder einer geschlossenen Cultgenossenschaft bezeichnet. Denn dies ist die eigentliche Bedeutung des Wortes [6]). Dafs in Attika dergleichen Cultgenossenschaften fremder Götter besonders im Piräeus sich bildeten, wird Niemand befremden, der bedenkt, wie grofs hier der Zusammenflufs von Fremden und

---

1) Die Benennung der Agathodämonisten zu Rhodos als Philonische (*Φιλώνειοι*) und der Dionysiasten ebendort als Chäremonische (*Χαιρημόνειοι*) bezieht Rofs II S. 34 mit grofser Wahrscheinlichkeit auf die Stifter dieser Genossenschaften.

2) Vgl. Hermann im Philol. X, 2 p. 293 ff. u. Keil in d. Jahrb. f. Philol. Supplem. II (1858) S. 359.

3) Inschr. in d. Revue archéolog. v. 1864 S. 399.

4) Rofs, Demen v. Att. S. 53 no. 21 u. Rangabé no. 1060. Der Beiname der Artemis ist in der Inschrift verschwunden. Man kann auch an Artemis Nana denken, die in einer jüngst im Piräeus gefundenen und von Kumanudis, *Ἐπιγρ. ἑλλ. Ἀθην.* 1860 S. 17, bekannt gemachten Inschrift genannt wird.

5) Rangabé Antiq. hell. II no. 809, 2. — Orgeonen nennen auch die Inschr. no. 5 u. 6 bei Kumanudis, und no. I in der *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* Ser. II, 1, wo die Orgeonen der Priesterin wegen guter Amtsverwaltung Ehren dekretiren. Auch diese Inschr. sind im Piräeus gefunden: sie gehören in die Zeit zwischen Ol. 120—130, und beziehen sich ohne Zweifel wohl auf denselben Cultus.

6) Lex. Seguer. p. 264, 23. 286, 11. Etym. M. p. 629, 23. Phot. lex. p. 344, 7 u. 13.

die Zahl der Metöken war. Es schlossen sich aber auch nicht wenige Bürger ihnen an, und die Gemeinde des Demos, zu unterscheiden von der Staatsgemeinde, scheint einer und der andern von ihnen besondere Berechtigungen eingeräumt zu haben [1]).

19. Culte der Phratrien und Geschlechter.

Von den Phratrien haben wir schon an einem andern Orte bemerkt [2]), dafs sie in Athen seit den Reformen des Klisthenes nicht mehr als politische, sondern nur noch als kirchliche Corporationen bestanden. Sie waren wesentlich Cultgenossenschaften, und ihre politische Bedeutung bestand nur darin, dafs sie die ehelich gebornen Bürgerkinder in ihre Verzeichnisse eintrugen, was wir mit der bei uns üblichen Eintragung in die Kirchenbücher vergleichen können. Jede Phratrie hatte ihr besonderes Versammlungslocal (*φράτριον*), mit Altären der Phratriengötter. Diese waren für alle Zeus und Athene, die deswegen auch die Beinamen Phratrios und Phratria hatten [3]). Aufserdem aber hatten einzelne Phratrien auch noch andere Götter die sie verehrten, wie wir z. B. ein Heiligthum des Apollon Hebdomaios der Phratrie der Achniaden erwähnt finden [4]). Das Hauptfest der Phratrien waren die von allen gleichzeitig begangenen Apaturien, dessen Namen Einige durch eine Legende zu erklären suchten, Andere mit mehr Wahrscheinlichkeit für gleichbedeutend mit *ἀπατόρια* d. h. *ὁμοπατόρια* ansahen, als ein Fest, zu dem sich sämmliche in den Phratrien befindliche Familienväter versammelten. Es wurde im Monat Pyanepsion drei Tage hindurch begangen: an welchen Tagen, ist unbekannt. Der erste Tag hiefs Dorpia oder Dorpeia, nach den Festschmäusen die gegen Abend, und, wie sich von selbst versteht, nicht ohne vorhergegangene Opfer angestellt

1) Die eben erwähnte Inschrift enthält einen Beschlufs der Orgeonen in der *ἀγορᾷ κ.* d. h. *κυρίᾳ*. Dafs dabei nicht, mit R., an eine allgemeine Volksversammlung, die immer nur *ἐκκλησία* heifst, zu denken sei, ist klar. Es war eine Demotenversammlung (S. Th. I S. 390 u. Antiq. i. p. Gr. p. 205) und die Orgeonen mögen das Recht einer Vertretung darin gehabt haben.

2) S. Th. I S. 385.

3) Vgl. Meier de gentil. Att. p. 11 not. 84—86.

4) Corp. Inscr. no. 463. Meier, p. 10, 82, der auch für alles Folgende zu vergl.

zu werden pflegten. Die Hauptopfer aber fanden am zweiten Tage statt, der Ἀνάρρυσις genannt wurde, angeblich eben der Opfer wegen, weil den zu schlachtenden Opferthieren der Kopf nach oben gezogen wurde. Wir müssen die Richtigkeit der Erklärung auf sich beruhen lassen[1]). Die Kosten zu diesen Opfern wurden nicht von den einzelnen Phratrien, sondern aus der Staatscasse bestritten[2]). Am dritten Tage wurden die Kinder, welche in der letztvergangenen Zeit geboren waren, von ihrem Vater, oder wer dessen Stelle vertrat, den im Phratrion versammelten Phratoren vorgestellt und in das Register eingetragen, doch nur die aus rechtmäfsiger Ehe, nicht die aus illegitimen Verbindungen entsprossenen, weswegen darüber eine eidliche Versicherung abgegeben werden mufste, auch Jedem das Recht zustand zu widersprechen, wenn er die Angabe für falsch hielt, worauf denn nöthigen Falls eine genauere Untersuchung eingeleitet werden mochte. Dabei wurde von dem Vater ein Opfer, ein Schaf oder eine Ziege, dargebracht, welches der Vorsteher oder Priester der Phratrie am Altar schlachtete. Das Opfer hiefs *κουρεῖον*, weil es für die Kinder, *κοῦροι* und *κοῦραι*, gebracht wurde, und der Tag *ἡμέρα κουρεῶτις*[3]). Ein anderer Name des Opfers ist *μεῖον*, angeblich weil, da es gesetzlich ein bestimmtes Gewicht haben sollte, die Phratoren, denen das Fleisch vertheilt wurde, und die also ein Interesse dabei hatten, dafs das Gesetz beobachtet wurde, gewöhnlich zu rufen pflegten, das Opfer sei zu klein, und deswegen darauf drangen dafs

---

1) Vgl. indessen Suid. unt. ἀναρρύει. Lex. Seguer. p. 417, 6. Bachmann, Anecd. I p. 113, 3.

2) Daher nennen die Grammatiker die Apaturien eine ἑορτὴ δημοτελής. S. d. Stellen bei Meier, p. 12, 2. und die in dem oben. S. 444 erwähnten Rathsbeschlufs bei Athen. IV, 71 p. 171 vorkommenden προθένται dürften wohl die von Staatswegen ernannten Besorger der auf Staatskosten auszurichtenden Opferschmäuse sein. Vgl. Mommsen S. 307. Dafs aber deswegen die Apaturien doch nicht als ein eigentliches Staatsfest angesehen werden dürfen, haben wir schon oben S. 444 bemerkt, und es ergiebt sich dies nicht blofs aus dem dort erwähnten Grunde, sondern auch aus der Erzählung über die Verhandlungen wegen der Feldherrn aus der Arginusenschlacht, bei Xenophon, Hell. I, 7, 8.

3) Dies ist wenigstens die von den Meisten der Alten vorgetragene und wohl auch wahrscheinlichste Erklärung. Ueber eine andere Ableitung, von κουρά, weil an dem Tage den Epheben das Haar geschoren und den Göttern geweiht sei, s. Meier p. 17. Was Hermann in d. Zeitschr. f. d. A.-W. 1835 S. 1142 gegen M. vorgebracht hat, überzeugt mich nicht; obgleich ich an einer Vorstellung der mündig zu sprechenden Epheben bei den Phratoren nicht zweifeln will. S. Th. I S. 385.

es gewogen würde. Diese Erklärung nimmt also μεῖον als den Comparativ zu μικρός; eine andere nimmt an, dafs das Wort mit μείς, Monat, zusammenhänge, und junge Thiere von einem Monat bedeute[1]). — Als Nebenpartien des Festes kamen, ungewifs an welchem Tage, auch andere Opfer vor, vielleicht des Apollon Πατρῷος, höchst wahrscheinlich des Dionysos Μελάναιγις, gewifs aber des Hephästos, der, als der Gott des Feuers, mit angezündeten Fackeln und Absingung von Hymnen[2]) geehrt wurde. Auch liefsen am dritten Festtage die Väter ihre noch die Schule besuchenden Söhne auftreten, um Proben ihrer Fortschritte zu geben, wobei namentlich Stücke aus den in der Schule gelesenen Dichtern declamirt, und denen, die ihre Sache am besten machten, Prämien ertheilt wurden[3]). — Das Apaturienfest war übrigens nicht den Athenern allein eigen. Es wurde auch in Trözen gefeiert, wie der Beiname der Athene Apaturia beweist[4]); namentlich aber hatten alle ionischen Staaten das Fest mit Ausnahme der Ephesier und Kolophonier[5]). Doch über die Art, wie sie es feierten, geben uns unsere Quellen keine nähere Auskunft[6]).

Wie die Phratrien, so hatten auch die Geschlechter, welche Unterabtheilungen jener waren, ihre göttlichen oder heroischen Schutzpatrone, und Priester zu deren Cultus. Manche Geschlechterculte wurden im Lauf der Zeit zu Staatsculten erho-

---

1) Dies ist Hermanns Vermuthung. Dagegen aber s. Mommsen S. 308.

2) Istros bei Harp. unt. λαμπάς. Vgl. Meier p. 13, 18. Den Ἀπ. πατρῷος habe ich angenommen, nicht wegen der Haarweihe, von der es sehr ungewifs ist, ob sie beim Apaturienfeste stattgefunden, weswegen ich auch der Artemis, die Hesych. s. v. κουρεῶτις nennt, keine Erwähnung gethan; sondern weil es an sich wahrscheinlich ist, dafs der zu den Familien in so naher Beziehung stehende Gott, der Sohn der Phratriengöttin Athene und des Hephästos (s. Opusc. ac. I p. 324) auch an diesem Feste der Familien nicht vergessen sei. Vgl. auch Jahn in den Leipz. Sitzungsber. 1861 S. 325. 6.

3) Platon. Timae, p. 21 B. 4) Pausan. II, 22, 1.

5) Herod. I, 147.

6) In der ps. herodoteischen Biogr. Homers c. 30 ist von einer Apaturienfeier auf Samos die Rede, wo die Weiber an einem Dreiwege einer Gottheit als κουροτρόφος opfern. Wegen des Dreiweges denkt man wohl an die Hekate, die auch κουροτρόφος war (S. Opusc. ac. II. p. 227 u. 234), oder an die mit ihr identificirte Artemis, der jener Beiname ebenfalls beigelegt wird. Osann, Zeitschr. f. d. A.-W. 1858 p. 590 denkt an Apollon; aber eine weibliche Gottheit ist wahrscheinlicher, weil nur Weiber das Opfer verrichten und den dazu kommenden Mann zurückweisen.

ben, deren priesterliche Verwaltung dann den Geschlechtsgenossen erblich verblieb, worüber wir früher schon gesprochen haben; andere blieben als Privatculte den Geschlechtern eigenthümlich, und wurden innerhalb eines jeden mit gewissenhafter Sorgfalt fortgepflanzt[1]). Die Götter, die von den Geschlechtern in Privatculten verehrt werden, heifsen *θεοὶ πατῷοι* derselben, ihre Culte sind *ἱερὰ πατρῷα*, d. h. von den Ahnen auf die Nachkommen vererbte. Dieser Sprachgebrauch wird wenigstens von den Athenern, wo genau geredet wird, immer festgehalten, d. h. *θεοὶ πατρῷοι*, *ἱερὰ πατρῷα* sind immer vom Privatcult, nicht vom öffentlichen zu verstehen, auf den vielmehr die Ausdrücke *ἱερὰ πάτρια*, *θεοὶ πάτριοι* deuten[2]). Die Götter, welche in allen Geschlechtern Gegenstände ihres Privatcultes waren, sind Zeus und Apollon, der erstere als *ἑρκεῖος*, der zweite als *πατρῷος*, welcher Beiname, nach ausdrücklichen Zeugnissen, für den Zeus in Athen nicht gebräuchlich war[3]); und wenn wir dennoch auch bei attischen Dichtern einen *Z. πατρῷος* genannt finden, so ist das eben nicht ein von Athenern sondern von Andern so benannter[4]). Ueber den Grund, weswegen Apollon als *πατρῷος* verehrt sei, waren die Alten selbst im Unklaren. Die Meisten begnügten sich mit der augenscheinlich erst in ziemlich später Zeit ersonnenen Fabel vom Ion, dem Stammvater des ionischen Volkes und Sohne des Apollon[5]). Wir wollen lieber eingestehen, dafs wir den wahren Grund, wenn auch zu vermuthen, doch nicht zu erweisen im Stande sind; entschieden aber müssen wir das für falsch halten, was einige Neuere gemeint haben, dafs Apollon ursprünglich nur ein Gott des Adels, und sein Cult eine Scheidewand

---

1) Vgl. z. B. was Herodot. V, 61 von den Gephyräern u. dem ihnen durchaus eigenthümlichen Cult der Demeter Achaia angiebt.

2) Vgl. Opusc. ac. I p. 185f. Meier. de gent. p. 28.

3) Plat. Euthydem. p. 302 D.

4) S. besonders Ellendt, Lex. Soph. II p. 533 sq.

5) Opusc. ac. I p. 163ff. — Dafs die als *πατρῷοι* verehrten Götter bisweilen auch als die Stammväter des Volkes oder Geschlechtes ihrer Verehrer angesehen worden, ist gewifs; aber ebenso gewifs, dafs dies keinesweges von allen gilt und durch die Benennung nicht ausgedrückt wird. — Von andern Benennungen, durch welche eine nähere Beziehung der Götter zu Völkern und Ländern, Geschlechtern und Familien angedeutet wird, wie *πατριῶται* (Plut. Qu. symp. IV, 6, 1. C. Inscr. no. 1444, 11), *ἐγγενεῖς*, *γενέθλιοι*, *γενέται*, *ὁμόγνιοι*, *ὁμογένειοι*, ist nur zu bemerken, dafs ihre Begriffe durchaus schwankend und unbestimmt sind, und dafs sie bald so bald anders gedeutet werden können.

zwischen den Ständen der attischen Bevölkerung gewesen sei, die erst Solon, mit Epimenides im Verein, beseitigt und alle freien Athener berechtigt und berufen habe, dem Apollon zu opfern. — Ein Tempel des Apollon Patroos stand in der Nähe der Königshalle und der Halle des Zeus Eleutherios, und hier pflegten die Kinder von ihren Vätern oder Vormündern hingeführt und dem Gott gleichsam vorgestellt und empfohlen zu werden[1]. Zeus Herkeios aber hatte einen Altar auf der Akropolis im Pandrosion[2]. Er stand hier als der Hort des Erechtheischen Hauses, in welchem gleichsam die Gcsammtheit des Staates vertreten war, und wie er in jeder bürgerlichen Familie verehrt wurde, so war es natürlich, dafs auch die in den Geschlechtern vereinigten Familien ihn verehrten. Alle echt athenischen Bürger nannten sich Genneten d. h. Geschlechtsgenossen wie des Apollon Patroos, so auch des Zeus Herkeios[3].

20. Häuslicher Cultus.

Dafs in allen altbürgerlichen Familien die genannten beiden Götter auch ihren häuslichen Cult hatten, ist gewifs. Neubürger konnten zwar den Apollon nicht eigentlich als ihren Patroos verehren: einen häuslichen Cult aber werden sie ihm doch ohne Zweifel auch wohl erwiesen haben, und dann konnten schon ihre Kinder ihn mit Recht auch ihren Patroos nennen. Aufser diesen beiden aber gab es noch manche andere Gegenstände des häuslichen Cultus, je nachdem Einer sich zu besonderer Verehrung dieses oder jenes Gottes oder dieser oder jener durch besondere Beinamen bezeichneten Manifestationen seiner Gottheit gedrungen fühlte. Am häufigsten war wohl der Cultus des Zeus *κτήσιος*, als des Hüters und Mehrers der Habe, den man um so eifriger verehrte, je mehr es einem gerade um seinen Segen zu thun war, so dafs Manche bei den Opfern, die sie ihm verrichteten, sorgfältig bedacht waren, jeden Fremden, Sclaven und Freie, fern zu halten und nur die allernächsten Angehörigen zuzulassen, von denen sie sich überzeugt hielten, dafs sie nichts thun würden, was die Wirkung ihrer Opfer und Gebete

---

1) Demosth. g. Eubul. p. 1315 § 54. Ueber das Local vgl. Opusc. ac. I p. 318.

2) Philoch. bei Dionys. Hal. de Dinarcho c. 3. Vgl. Leake S. 244 d. Ueb. v. Bait. u. Sauppe.

3) Demosth. a. a. O. p. 1319 § 67.

stören könnte [1]). Ferner ward ein häuslicher Cult dem Zeus ἐφέστιος als Beschirmer des häuslichen Heerdes geweiht [2]); der Heerd selbst galt gleichsam als ein Altar der Hestia, und es war Sitte, auch wenn man andere Götter verehrte, ihrer dabei zu Anfang und am Schlusse zu gedenken [3]). Manche stellten auf oder an dem Heerde auch wohl ein Bild des Hephästos, des Feuergottes auf [4]). Dafs ferner die Götter oder Heroen, die als Vorsteher gewisser Gewerbe und Beschäftigungen galten, von denen, die solche betrieben, auch speciell verehrt und zu Gegenständen eines häuslichen Cultes gemacht wurden, läfst sich auch ohne ausdrückliche Zeugnisse wohl annehmen, z. B. Athene Ergane und Hephästos von Künstlern und Handwerkern, Prometheus oder Keramos von Thonarbeitern, Hermes von Rhetoren und Pädotriben, Herakles von Athleten, Asklepios von Aerzten, Dionysos von dramatischen Dichtern oder Schauspielern. Ebenso ist es natürlich, dafs, wer aus der Fremde in eine Stadt übersiedelte, wo ein öffentlicher Cult einer von ihm hochgeehrten heimathlichen Gottheit nicht bestand, dieser einen Privatcult in seinem Hause zu weihen sich gedrungen fühlen mochte, wohin es z. B. gehört, wenn bei Aristophanes vom Exekestides gesagt wird, dafs er einen barbarischen Gott zum Patroos habe, oder wenn Isagoras dem Zeus Karios opferte, dessen Cult seine Vorfahren aus Karien mitgebracht zu haben scheinen [5]). Vom Timoleon erzählt uns Plutarch, dafs er in dankbarer Anerkennung des gutes Glückes, welches ihm schwierige Unternehmungen über alles Erwarten leicht hatte gelingen lassen, in seinem Hause eine Capelle der A u t o m a t i a geweiht und

---

1) Ueber den Grund solcher Ausschliefsung Fremder vgl. Lobeck. Agl. p. 276. Dafs nur Manche, keineswegs Alle, bei ihrem häuslichen Culte so ängstlich waren, ergiebt sich aus der Art, wie Isaeus or. VIII, 16 davon redet, wohl deutlich genug, wird auch von Stark zu Hermann g. A. § 8, 2 nicht verkannt. Deswegen sind die Folgerungen, die ein anderer achtungswürdiger Forscher aus diesem Beispiel für die geheimen Gottesdienste gezogen hat, unzulässig, und seine Meinung, dafs die Frage εἰ τὰ τέλη τελεῖ sich auf die geheimen häuslichen Culte beziehe, ist entschieden irrig. Das Richtige s. bei Böckh, Staatsh. 1 S. 660. Vgl. auch meine Opusc. IV p. 197 sqq.

2) Herodot. I, 44.

3) Cornut. d. n. d. c. 28 p. 159. 161 u. d. Anm. p. 340 Os. Vgl. auch oben S. 258.

4) Schol. Aristoph. Av. v. 436.

5) Aristoph. Av. v. 1534 u. 764. Herodot. V, 66. Vgl. Opusc. ac. III p. 434.

dieser fleifsig geopfert habe[1]). Beispiele ähnlicher Art kamen gewifs öfter vor. Ja selbst wer zum Besitz eines besonders schönen Götterbildes gelangte, das er in seinem Hause aufstellte, konnte dadurch veranlafst werden, dort eine Capelle einzurichten und in dieser einen häuslichen Cultus zu üben, wie wir bei Cicero von dem Hause eines reichen Mannes zu Messana lesen, dafs dort ein Bild des Eros von Praxiteles und ein Bild des Herakles von Myron in einem Sacrarium aufgestellt waren, mit Altären davor[2]); ein Beweis des ihnen erwiesenen Cultes. Fälle wie dieser gehören denn freilich nur zu den Ausnahmen. Aber auch Sacrarien oder Hauscapellen für den häuslichen Gottesdienst konnte es ohne Zweifel nur in gröfseren Häusern geben; in den kleinen und engen Wohnungen, wie die Unbemittelten sie besafsen, mufste etwa eine Nische an einem passenden Orte in der Wand oder ein kleiner Schrein genügen[3]), in dem die kleinen, meist thönernen Bilder aufgestellt waren[4]); oder es wurde auch blofs ein Bild an die Wand gemalt, wie man dergleichen in pompeianischen Häusern gefunden hat[5]). Der Zeus Ktesios wurde in den Vorrathskammern verehrt, und oft gar nicht durch irgend ein Bild, sondern symbolisch durch ein Gefäfs angedeutet, wie schon oben bemerkt worden ist[6]). Selbst bei der Angabe, dafs der Zeus Herkeios einen Altar in der Aula oder dem Binnenhofe gehabt habe[7]), ist nothwendig die Beschränkung hinzuzudenken: falls nämlich ein solcher vorhanden war. Dies war nun allerdings in der Regel wohl so; aber dafs in Griechenland jedes kleine Häuschen auch seinen Binnenhof gehabt haben sollte ist schwer zu glauben. Es gab in Athen Häuser, die nicht mehr als etwa hundert oder zweihundert Thaler

1) Plutarch. Timol. c. 36. Corn. Nep. Timol. c. 4. *Αὐτοματία* ist etwa = *ἀγαθὴ τύχη*.

2) Cic. Verr. II, 2, 4 u. 3, 5.

3) *Ναΐσκος, ναϊσκάριον*. Vgl. Schol. Aeschin. in Timarch. § 10 p. 13 ed. Turic.

4) Vgl. Müller, Archäol. § 72.

5) Overbeck, Pompeii S. 197. Ein Scholiast zu Aristoph. Plut. v. 395 redet auch von gemalten Bildern der Hestia und des Zeus Ephestios. Vgl Preuner, Hest. p. 86.

6) S. S. 186. Dafs übrigens Zeus Ktesios nicht immer nur in Privathäusern verehrt wurde, zeigt eine Inschrift aus Anaphe, bei Rangabé no 820, wo seines Altars und Bildes im Peribolos eines Apollotempels erwähnt wird.

7) Harpocr. Phot. Suid. u. d. W. *ἑρκεῖος*. Vgl. Becker, Charikles II S. 81 u. Petersen, d. Hausgottesdienst d. a. Gr. S. 17.

werth waren [1]), und die man sich unmöglich ebenso angelegt denken kann, wie die gröfseren, deren Räume um einen Binnenhof herum liefen. Die Bauart war in Griechenland wohl nicht weniger verschieden, als in Pompeii, wo es ja auch an kleinen Häusern ohne Cavaedium nicht fehlt [2]). — Zu den Hausgöttern gehört übrigens auch noch der Hermes Strophaios, oder Hüter der Thürangel, für den hinter der Hausthür eine Nische oder ein Schrein angebracht werden mochte [3]). In manchen Häusern gab es an der Thür auch ein kleines Hekateion, wohl einen Schrein mit dem Bilde der Hekate, der man beim Aus- und Eingehen seine Ehrerbietung bezeigte, auch wohl gewisse vorbedeutende Zeichen von ihr hoffte [4]). Vor der Thür aber stand gewöhnlich eine kleine kegelförmige Säule, ein Symbol des die Strafse behütenden Gottes, der zu Athen und an den meisten Orten als Apollon Agyieus, anderswo aber auch wohl als ein Dionysos oder Hermes bezeichnet wurde [5]). An den Strafsenecken aber, und auch an andern Plätzen hin und wieder, standen Hermen, nicht mehr, wie jene, den einzelnen Häusern zugehörig, sondern gemeinsame Heiligthümer und Schutzgötter für die Nachbarschaft. In Athen waren ihrer eine grofse Anzahl, theils von Privaten theils von Corporationen aufgestellt, in einer langen Colonnade zwischen der Gemäldehalle und der Königshalle beisammen, die deswegen auch die Halle der Hermen genannt wurde [6]). Und auch auf den Landstrafsen in Attika dienten Hermen, seit dem Pisistratiden Hipparchos, als Meilensteine und Wegweiser [7]).

In der alten Zeit, die das homerische Epos uns schildert, war jedes Schlachten eines Thieres zugleich mit einem Opfer an die Götter verbunden, und so gewissermafsen eine gottesdienstliche Handlung, eine Art von häuslichem Feste [8]). Ob man an dieser religiösen Sitte auch späterhin festgehalten habe, vermö-

---

1) Vgl. Böckh, Staatsh. I S. 94. 2) Overbeck S. 196.
3) Aristoph. Plut. v. 1153 mit den Scholien.
4) Aristoph. Vesp. v. 836 Inv. Lysistr. v. 64. Vgl. Opusc. ac. II p. 234.
5) Harpocr. unt. ἀγυιᾶς. Vgl. oben S. 180. Becker, Charikl. II S. 96. Wieseler, intorno al Agyieus, in den Annali dell' instituto, vol. XXX p. 222 ff.
6) Harpocr. unt. Ἑρμαῖ. Aeschin. g. Ctesiph. § 183. Xenoph. Hipparch. c. 3, 2. Rofs, das Theseion S. 63.
7) Vgl. Böckh, C. Inscr. I p. 32.
8) Vgl. Th. I S. 32.

gen wir nicht mit Gewifsheit zu entscheiden; sicherlich aber wird der Fall, dafs man ein Thier, namentlich ein gröfseres, für das häusliche Bedürfnifs im eigenen Hause selbst schlachtete, im alten Griechenland nicht häufiger als bei uns, und dann auch nur in gröfseren Haushaltungen vorgekommen sein. In der Regel versorgte man sich für den täglichen Bedarf durch Einkauf beim Fleischhändler (κρεωπώλης) oder Metzger: denn dafs das Metzgergewerbe auch damals bestanden und die Metzger das Fleisch der geschlachteten Thiere verkauft haben, bedarf kaum eines Beweises [1]); ob sie aber beim Schlachten der Thiere auch zugleich eine Art von Opferhandlung vorgenommen haben, müssen wir dahingestellt sein lassen. Wenn dagegen Jemand in seinem eigenen Hause ein Thier schlachtete, so versäumte er dabei schwerlich die Opfergebräuche. In der Regel freilich schlachtete natürlich nicht der Hausherr selbst, sondern überliefs dies seinen Leuten, wenn einer von ihnen sich darauf verstand, oder miethete dazu einen Kunstverständigen, der dann auch wohl die Opfergebräuche als Stellvertreter des Hausherrn zu verrichten hatte [2]). Nur bei besonderen Gelegenheiten, wo etwa ein Familienfest zu begehen war, mochte sich der Hausherr selbst der Sache näher annehmen. — Bei sochen Gelegenheiten wurde denn sicherlich auch der Hausgötter nicht vergessen, obgleich die feierlicheren dabei vorkommenden Cultusacte nicht ihnen sondern andern Göttern galten, je nach der Beschaffenheit des jedesmaligen Festes. Dies gilt zunächst von den Hochzeitsfesten, die nirgends in Griechenland ohne religiöse Acte begangen wurden, bei denen aber gerade der Hausgötter am wenigsten ausdrücklich Erwähnung geschieht, obgleich sich kaum denken läfst, dafs nicht auch ihrer dabei gedacht sei, dafs namentlich die neue Hausfrau sich nicht ihnen und ihrer Obhut durch gewisse Culthandlungen empfohlen habe. Aber eben weil sich dergleichen ganz von selbst verstand, ist es

1) S. Machon bei Athenae. XIII, 43 v. 48 p. 580. Pollux VII, 25. Schol. Aristoph. Pac. v. 364. Hesych. unt. κάπηλα. Die Fleischerbude heifst μαγειρεῖον, bei Teles in Stobae. Flor. V, p. 19 (139 Lips.).

2) Bei Athenae. XIV, 78 p. 659 empfiehlt Olympias ihrem Sohne Alexander einen μάγειρος, weil er sich auf die Opfergebräuche des Hauses verstehe, und dafs überhaupt die μάγειροι auch θυτικῆς ἔμπειροι waren, lehrt das ganze Capitel des Athenäus. Dazu vgl. c. 80 p. 661, die Stelle des Komikers Athenion, v. 41 ff. καταρχόμεθ' ἡμεῖς οἱ μάγειροι, θύομεν, σπονδὰς ποιοῦμεν. Ferner IV, 70 p. 170 u. IX, 29 p. 382 u. Babr. fab. 21 u. 51.

auch gar nicht ausdrücklich erwähnt, sondern nur desjenigen gedacht worden, was mehr in die Oeffentlichkeit heraustrat. Dies war übrigens nicht überall dasselbe: die Particularität der griechischen Völker zeigte sich, wie in allen andern Dingen, so auch in den hochzeitlichen Gebräuchen: auch über diese aber finden wir Vollständigeres nur von Athen, von allen übrigen nur Einzelheiten überliefert.

Die Ehe wird allgemein von den Griechen als ein *τέλος*, die Ehegötter werden als *θεοὶ τέλειοι* bezeichnet. Liegt nun auch in dem Worte nicht nothwendig der Begriff einer heiligen Handlung, eines Sacramentes, sondern nur dies, dafs erst mit der Ehe die eigentliche Vollständigkeit des Lebens beginne, das ehelose Leben aber ein halbes und unvollständiges sei[1]), so tritt doch die Erkenntnifs, dafs die Ehe keinesweges blofs eine menschliche Einrichtung, sondern eine göttliche Stiftung sei und unter besonderer Aufsicht und Obhut der Götter stehe, uns laut und vernehmlich genug entgegen[2]), wenn auch immerhin die Praxis dieser Erkenntnifs nicht immer, und vielleicht seltener als heutzutage, entsprach, und namentlich die Gesetzgebungen weit weniger als manche neuere sich die Aufgabe stellten oder die Kraft zutrauten, durch Gebote und Verbote die Gesinnung zu beherrschen oder zu ersetzen.

Die religiösen Gebräuche vor der Hochzeit heifsen mit allgemeinem Namen die Vorweihen, *τὰ προτέλεια*, und fanden einen, vielleicht auch einige Tage vor jener statt[3]). Sie bestanden allgemein in Gebeten und Opfern, welche den Göttern dargebracht wurden, deren Segen zum glücklichen Gedeihen der Ehe am wesentlichsten erforderlich schien, und die daher auch *θεοὶ γαμήλιοι* genannt werden. Zu diesen gehört vor allen Hera, die daher auch am häufigsten den Beinamen *γαμηλία* oder *γαμήλη* führt, ferner Artemis, der, wie wir gesehn haben, in Athen die Mädchen vorher als *ἄρκτοί* geweiht gewesen waren, und die Mören[4]). Aufser diesen werden aber auch

1) Vgl. Schol. Pind. Nem. X, 23, Hesych. unt. *προτέλεια*, denen Ruhnken zu Timae. p. 225 u. Böttiger, Kunstmyth. II S. 252 ohne rechten Grund widersprechen.

2) Vgl. Nägelsbach, griech. Volksglaube S. 274 u. bes. Lasaulx, Zur Gesch. u. Philos. der Ehe bei den Gr., Abh. d. Bayr. Ak. d. W. 1851. Phil. cl. B. VII Abth. 1.

3) Einen Tag giebt Hesychius an unt. *γάμων ἔθη*: mehrere Tage sind zu folgern aus Eurip. Iphig. in Aulis v. 707. Vgl. Becker, Charikl. III S. 298.

4) Pollux III, 83. Der Mören gedenkt in Beziehung auf Eheglück auch

noch andere genannt, und das Herkommen war in dieser Hinsicht gewifs nicht überall und zu allen Zeiten dasselbe. So mochten in Athen Manche auch den Uranos und die Ge vor der Ehe anrufen[1]), oder die Tritopatores, kosmogonische Mächte, wie es scheint, und Urheber des Menschengeschlechts, von denen man Kindersegen erbat[2]). Anderswo gehörte auch Zeus τέλειος zu den Ehegöttern[3]): ferner Aphrodite, der die Bräute in Hermione opferten[4]), und deren Name in Sparta auch der Ehegöttin Hera als Beiname gegeben war[5]), und zu Haliartus und anderwärts die Nymphen[6]). In Athen wurde die Braut von ihren Eltern auch wohl auf die Akropolis zum Tempel der Polias geführt, dort der Göttin ein Opfer dargebracht und ihr Segen für die einzugehende Ehe erbeten[7]). In Trözen, wo Athene als Apaturia, d. h. Schutzgöttin der Geschlechter und Phratrien verehrt wurde, weihten die Bräute ihr vor der Hochzeit ihren Gürtel[8]), ihr Haar dem Hippolytos[9]), einem mit der Artemis verbundenen durch die Mythologie heroisirten Gott wahrscheinlich solarischer oder siderischer Bedeutung. In Megara wurde das Haar der Iphinoe, auf Delos der Opis und Hekaerge oder Hyperoche und Laodike geweiht[10]): kurz es herrschten hier diese dort jene Bräuche. In Neu-Ilion soll es Sitte gewesen sein, dafs die Bräute vor der Hochzeit im Skamander bade-

---

Aeschylus Eum. v. 946 Herm., doch ist die Stelle unklar. — Eines Opfers der Bräute im Tempel der Artemis auf Keos gedenkt Anton. Liber. fab. I. Zu dem, was oben, S. 480, über die Weihung der attischen Mädchen an die brauronische Artemis gesagt ist, mag hier nachträglich bemerkt werden, dafs diese Weihung wohl nicht nothwendig nur in Brauron, sondern auch in der Stadt, wo es ja auch einen Tempel der brauronischen Artemis auf der Burg gab, oder in der Munychia vorgenommen werden konnte. Vgl. Welcker, Götterl. I S. 572.

1) Nach Proclus zu Plat. Timae. p. 711 Schn. Vgl. jedoch Welcker I S. 327.

2) Suid. u. d. W. Vgl. Preller, Myth. I S. 318. u. ob. S. 137.

3) Diodor. V, 73. Auch in Athen, wie die Inschr. eines Theatersessels: ἱερέως Διὸς τελείου βουζύγου zeigt. Bei dem βουζ. hat man an den ἄροτος παίδων zu denken, worüb. Wyttenb. zu Plut. praec. conj. p. 144 A.

4) Pausan. II, 34, 12. 5) Pausan. III, 13, 8. 9.

6) Plutarch. amat. narr. c. 1. Schol. Pind. IV, 104. Vgl. Eurip. Electr. v. 624.

7) Phot. unt. προτελείαν ἡμέραν. Vgl. Jahn. archäol. Aufs. S. 103.

8) Pausan. II, 33, 2.

9) Eurip. Hippolyt. v. 1425. Pausan. II, 32, 1.

10) Pausan. I, 43, 4. Herod. IV, 34.

ten und dabei den Gott des Flusses anriefen: Ich opfere dir, o Skamandros, meine Jungfrauschaft[1]). Es versteht sich aber von selbst, dafs Proteleia vor der Hochzeit nicht blofs von der Braut und ihren Eltern, sondern auch vom Bräutigam und den Seinigen dargebracht wurden[2]). Ueber die dabei zu beobachtenden Gebräuche mochte, wer gewifs sein wollte nichts zu versäumen, sich um Anweisung an die Exegeten wenden[3]). Wir bemerken nur noch dies Eine, dafs bei den der Hera Gamelia dargebrachten Opfern die Galle des Opferthiers nicht mit auf den Altar gelegt und verbrannt, sondern vergraben oder weggeworfen werden mufste, um anzudeuten, sagt der Berichterstatter[4]), dafs Zorn und Bitterkeit der Ehe fern bleiben solle. Auch Zeichenbeobachtungen wurden wohl bei solchen Opfern angestellt, und je nachdem die Zeichen günstig oder ungünstig schienen, die Hochzeit entweder auf den folgenden Tag anberaumt, oder weiter hinausgeschoben[5]). — Allgemeine Sitte aber war es, dafs früh am Hochzeitstage sowohl die Braut als der Bräutigam ein Bad nahmen, zu welchem das Wasser wohl überall aus einer für solche Zwecke besonders bestimmten Quelle geschöpft werden mufste, wie in Athen aus der Kallirrhoe oder Enneakrunos, in Theben aus dem Ismenos[6]); geschöpft aber wurde es von einem im jugendlichen Alter stehenden Verwandten, einem Mädchen oder auch einem Knaben[7]). — Die feierliche Heimführung der Braut erfolgte am Abend, und zwar auf einem mit Maulthieren oder Rindern bespannten Wagen, auf dem sie ihren Platz in der Mitte zwischen dem Bräutigam und dem sogenannten *παρανύμφιος* oder *πάροχος* einnahm, welcher immer ein naher Anverwandter oder Freund des Bräutigams war. Nach einer angeblich solonischen Verordnung sollte die Braut allerlei wirthschaftliche Geräthe mit sich führen, und dergleichen auch an der Thür des Brautgemachs hingestellt werden, zur Andeutung ihres künftigen Be-

1) Ps. Aeschin. epist. no. 10.
2) Pollux III, 38. Vgl. Achill. Tat. II, 12.
3) Was Plato, Legg. VI p. 774 E für seinen Musterstaat vorschreibt, dürfen wir unbedenklich auch als wirkliche Praxis der Gottesfürchtigen ansehn.
4) Plutarch. praec. coniug. c. 27. Fr. de Daedal. c. 2.
5) Vgl. Wernsdorf zu Himer. p. 346.
6) Pollux III, 43. Eurip. Phoen. 347 mit dem Schol.
7) Harpocr. unt. *λουτροφόρος*. Vgl. Becker, Charikl. III p. 301 ff. auch für das Folgende.

rufes[1]). War der Bräutigam schon früher vermählt gewesen, so verbot es die Sitte dafs er selbst die Braut abholte, und er wurde deswegen durch einen Freund oder Verwandten, den sogenannten *νυμφαγωγός* (Brautführer) vertreten. Dem Brautwagen folgte dann ein zahlreicher Zug von Angehörigen und Befreundeten: es wurden Fackeln getragen, welche die Mütter der Braut und des Bräutigams an dem Heerdfeuer der elterlichen Häuser angezündet hatten; es wurden Lieder unter Flötenschall gesungen[2]), sogenannte Hymenäen, angeblich nach einem mythischen Jünglinge benannt, über den man hier diese dort jene Legenden erzählte und ihn zu einem Gott oder Dämon der Ehe umdeutete, der aber wohl nur den Liedern seinen Namen und seine Existenz verdanken mag. Diese Lieder waren zum Theil wohl ernsten und religiösen, gewifs aber gröfstentheils scherzhaften und muthwilligen, auch wohl lasciven Charakters[3]), was um so weniger zu verwundern ist, da sie von Leuten gesungen wurden, die eben vom hochzeitlichen Male aufgestanden waren, wobei es auch an reichlichem Weine nicht gefehlt hatte. Das Hochzeitmahl ward vom Vater der Braut ausgerichtet, und es nahmen an ihm, wenigstens hier und da, auch die Frauen Theil. die sonst von gesellschaftlichen Mahlzeiten der Männer ausgeschlossen waren; doch speisten sie an besonderen Tischen, und die Braut war verschleiert[4]). Auch im Hause des Bräutigams scheint man bisweilen ein Mahl angerichtet und die Freunde desselben, die zu jenem andern nicht zugezogen waren, eingeladen zu haben[5]). Hier angelangt wurde das junge Ehepaar

---

1) Pollux 1, 246. III, 37.

2) Pollux IV, 80 giebt an, dafs zu dem *γαμήλιον αὔλημα* zwei Flöten gehörten, eine gröfsere tiefertönende und eine kleinere, *συμφωνίαν μὲν ὑποδηλοῦντες, μείζω δὲ εἶναι χρῆναι τὸν ἄνδρα.*

3) Vgl. z. B. Aristoph. Pac. v. 1329 ff. Av. v. 1705 ff.

4) Lucian. Conviv. s. Lapith. c. 8, 5. 46. cf. Demosth. g. Onet. I p. 869 § 21. Isae. or. VIII, 9. Terent. Andr. II, 2, 24 ff.

5) Vgl. Terent. Andr. II, 6, 19 ff. Auch bei Plautus, Aul. II, 4 in. werden in beiden Häusern Anstalten zum Hochzeitmahl gemacht. Vgl. ib. II, 6, 3 u. 8, 14. Im Curculio V, 2, 61 richtet der Bräutigam das Hochzeitmahl aus. — Dafs übrigens ein Hochzeitmahl, auch im Hause des Brautvaters, kein durchaus nothwendiges Erfordernifs war, sondern die Heimführung der Braut auch ohne dafs ein solches vorhergegangen war, stattfinden konnte, versteht sich von selbst. Vgl. auch hierzu Terent. Andr. III, 4, 1. — Auf das Hochzeitmahl bezieht sich auch der von Einigen erwähnte Gebrauch, dafs ein Knabe, mit Dorn- und Eichenlaub bekränzt, eine Wanne mit Kuchen umhertrug und dabei rief: *ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον.* Zenob. Prov. III, 98 u. d. dort v. Schn. angef.

von den Hausgenossen und Freunden mit frohem Zuruf begrüfst, und Naschwerk, Früchte und dergl. über sie ausgeschüttet zum glücklichen Vorzeichen[1]). Dann ward die Braut von der Nympheutria, einer älteren Verwandten, die von den Eltern zu diesem Dienst ersucht war, in das von ihr zubereitete und ausgeschmückte Brautgemach geführt, und hier dem Bräutigam übergeben, der dann die Thür verschlofs. Vor dieser stand ein Freund als Wache, um allzu muthwillige und ausgelassene Scherze, die von den Hochzeitsgästen etwa versucht werden möchten, abzuwehren. An Gesängen ähnlichen Charakters wie die Hymenäen fehlte es auch jetzt nicht: sie hiefsen Epithalamien, werden indessen bisweilen auch unter dem allgemeinen Namen Hymenäen mitbegriffen.

Am Tage nach der Hochzeit wurden von den Verwandten und Freunden Hochzeitsgeschenke gegeben. Besonders sandte der Brautvater dem Schwiegersohn allerlei Hausrath und Gegenstände, die zur Aussteuer gehörten, und in einer Art von Procession unter Anführung eines weifsgekleideten Knaben und eines Mädchens als Kanephore hingetragen wurden. Auch soll es Sitte gewesen sein, dafs nach der Hochzeit, sei es am ersten oder am zweiten Tage, der junge Ehemann sich von seiner Frau trennte und im Hause des Schwiegervaters übernachtete, wohin ihm seine Frau ein Gewand, eine Chlanis, als Geschenk schickte, und dafür von ihm Gegengeschenke bekam, die Anakalypteria[2]) hiefsen, weil die junge Frau sich ihm von jetzt an unverschleiert zeigte[3]). Den Schleier mochte sie der Hera als Weihgeschenk darbringen[4]).

Demnächst lag dem Manne die Pflicht ob, seine Frau in die Phratria, zu der er gehörte, aufnehmen und seine Ehe registriren zu lassen. Dies geschah gewifs regelmäfsig in den nächsten Tagen nach der Hochzeit, und es wurde dabei ein Opfer dargebracht und den Phratoren ein Schmaus gegeben, oder vielleicht auch eine Abgabe entrichtet[5]), die nach den Vermögens-

1) Auch der Quittenapfel, den nach Solonischer Anordnung die Braut kosten sollte, hat eine symbolische Bedeutung, die Plutarch, Praec. conj. c. 1, andeutet; wie überhaupt der Apfel mehrfach in Beziehung zu Liebe und Vermählung gesetzt ist. Vgl. Böttiger, Kunstmythol. II S. 249.

2) Auch *ὀπτήρια*. 3) Becker III S. 312f.

4) Nach einem Epigramm des Archilochus. Anthol. Palat. VI, 133.

5) *Γαμηλίαν εἰσενεγκεῖν*. Vgl. m. Anm. zu Isae. p. 263. Die *γαμηλία* wird bald durch *θυσία* bald durch *δωρεά* erklärt, wie in d. Schol. zu Demosth. g. Eubul. 1312 § 43. Wenn Einige dies auf die *ἡμ. κουρεῶ-*

umständen des Mannes gröfser oder geringer ausfallen, und entweder in die Gemeindecasse gelegt oder zum Schmause verwendet werden mochte. Aber auch in seinem Hause gab der junge Ehemann, oder, wenn er noch im Hause seines Vaters wohnte, dieser für ihn den Verwandten und näheren Freunden einen Schmaus als eine Art von Einweihungsfest für die neue Hauswirthschaft. Dies heifst auch *γάμον ἑστιᾶν*[1]), wie die Bewirthung am Hochzeitstage selbst; es war aber nur eine Männermahlzeit, an welcher nicht, wie an dem Hochzeitmahl im Brauthause, auch Frauen theilnahmen[2]).

So ungefähr war im Allgemeinen die Sitte zu Athen, wobei es sich denn aber von selbst versteht, dafs es nicht in allen einzelnen Fällen immer ganz auf dieselbe Weise hergegangen sei. So ward z. B. nicht immer die Braut auf einem Wagen gefahren: sie mufste bisweilen auch zu Fufse gehn[3]), und es kamen auch Hochzeiten ohne allen Sang und Klang und festliche Schmausereien vor, wie bei uns stille Hochzeiten, die dann freilich den Namen Hochzeiten nur uneigentlich tragen. Auch die gottesdienstlichen Handlungen vor der Hochzeit wurden, je nach der Gesinnung der Einzelnen, bald mehr bald weniger gewissenhaft begangen, konnten von Freigeistern auch wohl ganz unterlassen werden, ohne dafs deswegen die Ehe für weniger gültig angesehen wäre. Zu ihrer Gültigkeit gehörte nur die vorhergehende Verlobung und die nachherige Anzeige und Registrirung bei der Phratria. Dafs Priester bei der Vermählung eine amtliche Function auszuüben, eine Copulationsformalität vorzunehmen, einen Segen zu sprechen oder gar eine Trauungsrede zu halten gehabt hätten[4]), darf mit aller Entschiedenheit geleugnet werden. In Plutarch's Zeit war es allerdings irgendwo — wahrscheinlich in Chaeronea — herkömmliche

---

τις, den dritten Tag der Apaturien, verlegen, so ist das offenbar irrig, wie Meier de. gent. Att. p. 18 zeigt. Ein bestimmter Tag ist überhaupt nicht anzunehmen, wie doch M. zu glauben scheint. Im Gamelion freilich mochte es meistens geschehen, nämlich weil dann die meisten Hochzeiten waren. S. 490.

1) Isae. or. VIII, 18 u. d. Comment. p. 388. Vgl. auch Hymn. Hom. in Ven. v. 141.

2) Auf ein solches Mahl ist die Stelle des Komikers Apollodor bei Athenae. VI, 43 p. 243 D. zu beziehen. Die dort erwähnte *νύμφη* ist nicht die Braut, sondern die junge Frau. Auch I, 9 p. 7 ist wohl *νυμφίος* von dem jungen Ehemann zu verstehen.

3) Pollux III, 40: *νύμφη χαμαίπους*. Auch Phot. p. 53, 4.

4) Petersen, d. Hausgottesdienst d. a. Griechen (Cassel 1851) S. 37.

Sitte, dafs das Brautpaar von der Priesterin der Demeter copulirt wurde[1]), aber wenn dies oder etwas Aehnliches wirklich allgemeiner Gebrauch in Griechenland gewesen wäre, so wäre das vollkommene Stillschweigen aller Schriftsteller darüber vollkommen unbegreiflich. In Athen soll die Priesterin der Athene das neuvermählte Ehepaar besucht und dabei die Aegis mitgebracht haben. Auch diese Angabe[2]) ist, wenn sie überhaupt begründet sein sollte, wohl nur auf einzelne Fälle zu beschränken, wenn etwa die Braut von ihren Eltern vorher auf die Akropolis geführt, und der Göttin und ihrer Priesterin besonders empfohlen war. Anderswo, und zwar zu Thespiä, wurde am Tage der Hochzeitfeier dem Eros, dem Hauptgott der Thespier, ein Opfer in seinem Tempel dargebracht[3]), anderswo ist von einem Opfer der Neuvermählten am Altar der Artemis Eukleia, anderswo im Tempel der Aphrodite die Rede[4]). Und so gab es ohne Zweifel hier und da noch mancherlei andere Gebräuche bei den Vermählungen, von denen uns keine Kunde zugekommen ist[5]).

Nur von den spartanischen Hochzeiten haben wir noch Einiges zu bemerken. Dafs hier der Bräutigam sich seiner Braut durch eine Art von Raub oder gewaltsamer Entführung bemächtigte, ist schon in einem früheren Abschnitt angegeben worden[6]). Hier konnte also von einer feierlichen Heimführung nach vorhergegangenem hochzeitlichem Mahle nicht die Rede sein. Dafs aber die Entführung nicht ohne Einwilligung der Eltern des Mädchens stattfand, ist daraus klar, dafs den Ehen in Sparta ebensogut wie anderswo eine Verlobung vorausging[7]). Die religiösen Gebräuche mochten sich darauf beschränken, dafs die Mutter mit der Braut zum Tempel der Hera-Aphrodite ging,

1) Plutarch. praec. coni. c. 1.

2) Sie findet sich bei Suidas unt. αἰγίς u. bei Zonaras Lex. p. 77, welche beide nur für Einen zu rechnen sind. Ein Gewährsmann wird nicht genannt, und sonst kommt nirgends dergleichen vor.

3) Plutarch. Amator. c. 27.

4) Plutarch. Arist. c. 20. Ps. Aeschin. epist. 10.

5) Dafs zu Naukratis die Hochzeiten im Prytaneum gefeiert seien, hat man, z. B. Gerhard Myth. I S. 279 § 289, 5, in den Athenaeus IV, 32 p. 149 hineingelesen, der kein Wort davon sagt. — Bei Aeschylus Choëph v. 485 werden χοαὶ γαμήλιοι genannt, woraus sich schliefsen läfst, dafs von den Bräuten oder neuvermählten Frauen an den Gräbern der Vorfahren Trankopfer dargebracht seien.

6) S. Th. I. S. 280 f.

7) Aelian. V. H. VI, 4. Auch Herodot. VI, 65, wo ἁρμοσάμενος auf die Verlobung zu beziehen ist.

hier ein Opfer darbrachte und um Segen für die bevorstehende Verbindung betete[1]). Dann hatte der Bräutigam dafür zu sorgen, wie er sich seiner Verlobten bemächtigte. Ohne Zweifel fuhr diese noch fort, mit ihren Altersgenossinnen die gemeinschaftlichen Uebungsplätze ihres Geschlechtes zu besuchen. Es wird nun wohl in ähnlicher Weise hergegangen sein, wie auf Kreta bei der Entführung eines geliebten Knaben[2]). Der Bräutigam ersah sich die Gelegenheit: die Braut und ihre Gefährtinnen setzten ihm einen mehr oder weniger ernsthaften Widerstand entgegen, bis es ihm gelang, sich seiner Beute zu bemächtigen und sie hinwegzuführen. Dann brachte er sie in das zu ihrer Aufnahme bestimmte Haus und übergab sie der Nympheutria, die ihr das Haar abschnitt, ihr Männerkleider und Männerschuhe anlegte, sie in die Brautkammer führte und dann den Bräutigam, wenn er Abends kam, zu ihr einliefs.

Ein zweites Familienfest, oder vielmehr eine Reihe von festlichen Handlungen, wurde durch die Geburt eines Kindes veranlafst. Schwangere, denen die Entbindung bevorstand, opferten nicht blos der Ilithyia oder der statt dieser als Geburtsgöttin verehrten Artemis, sondern auch den Nymphen[3]). — Sodann wurde, wenn ein Sohn geboren war, ein Olivenkranz, wenn eine Tochter, ein Gebinde von Wolle an der Hausthür aufgehängt[4]), theils der guten Vorbedeutung wegen, — denn die Wolle sollte auf künftige Arbeitsamkeit, der Olivenkranz wohl auf bürgerliche Tüchtigkeit und Verdienste deuten, — theils aber auch zum Zeichen, dafs eine Wöchnerin da sei, damit, wer etwa durch Betreten eines solchen Hauses sich zu verunreinigen fürchtete, benachrichtigt würde. Denn dafs ein Wochenbett als verunreinigend auch für die, die sich ihm näherten, angesehen wurde, haben wir früher gesehen. Einige Tage nach der Geburt, doch nicht früher als am fünften, wurde dann mit dem

---

1) Pausan. III, 13, 9.

2) S. Th. I S. 322. — Anders, aber wie mir deucht weniger wahrscheinlich, stellt sich Rofsbach die Sache vor, Röm. Ehe S. 215. Uebrigens mag die spartanische Sitte Ueberrest eines in älteren Zeiten allgemeineren Brauches gewesen sein, auf den manche Mythen von Entführungen zu deuten scheinen. Vgl. Welcker, Kret. Colonie S. 69.

3) Eurip. Electr. v. 625.

4) Hesych. unt. στέφανον ἐκφέρειν.

Kinde die Reinigungsceremonie der sogenannten Amphidromien vorgenommen, indem es entweder von der Grofsmutter oder von einer andern der um die Wöchnerin beschäftigten Frauen um den häuslichen Heerd getragen und unter Gebeten durch Bestreichung mit Reinigungsmitteln lustrirt wurde, wobei alle, die bei der Geburt behülflich gewesen waren, sich anschlossen, und nachher ein festliches Mahl folgte[1]). Gleich darauf, am siebenten oder, was das gewöhnlichste war, am zehnten Tage wurde dem Kinde der Name gegeben[2]), und auch bei dieser Gelegenheit wurde den Göttern, namentlich wohl denen, die man vor andern als Jugendpfleger verehrte[3]), dem Apollon, der Artemis' den Nymphen und Flufsgöttern, geopfert, den Verwandten und Freunden des Hauses ein Schmaus ausgerichtet, und das junge Kind ihnen gezeigt, wogegen ihrerseits allerlei Geschenke[4]) dargebracht wurden, dergleichen auch selbst die Sklaven an diesem Tage zu geben pflegten[5]). Endlich am vierzigsten Tage nach der Entbindung, wo die Lochien aufhören, ward die vollständige Reinigung der Wöchnerin gefeiert, wobei es denn wohl ebenfalls nicht an Opfern fehlte[6]). — Kam dann der erste Geburtstag des Kindes, so wurden wieder von den Angehörigen und Hausgenossen Geschenke gegeben[7]), und es läfst sich annehmen, dafs auch dieser Tag in gottesfürchtigen Häusern nicht ohne eine Art von religiöser Feier begangen sein werde. Fernere jährlich wiederholte Geburtstagsfeiern (*γενέθλια*) scheinen aber in früherer Zeit nicht üblich gewesen zu sein; später, nach Alexander d. Gr. und besonders in der Römerzeit, kommen sie häufig vor: und es wurden nicht blofs die Geburtstage der Freunde und Ver-

---

1) Eubul. bei Athenae. II, 70 p. 65. Ephipp. bei dems. IX, 10 p. 370.

2) Harpocr. unt. *ἑβδομευομένου*. Vgl. Comm. zu Isae. p. 245 f. Den Grund, weswegen man den Namen nicht vor dem siebenten Tage gab, findet Aristot. hist. an. VII, 12 darin, dafs bis zu diesem Tage das Leben der Kinder ungewifs sei, und schwächliche meist vorher sterben.

3) Opusc. II p. 227.

4) Die daher auch wohl *ὀπτήρια* genannt wurden. Vgl. Petersen, üb. die Geburtstagsfeier, in d. Jahrb. f. class. Philol. 1857 Suppl. II p. 295. u. O. Schneider zu Callim. h. in Dian. v. 74.

5) Terent. Phorm. I, 1, 13. — Hesych. unter *ἀμφιδρόμια* sagt, dafs dem Kinde der Name bei der Amphidromienfeier gegeben sei, und es ist nicht zu bezweifeln, dafs beide Acte häufig mit einander verbunden wurden: dafs es immer so gewesen, wie Petersen S. 290 meint, möchte ich nicht behaupten. In Dingen dieser Art banden sich die Griechen schwerlich mit peinlicher Gewissenhaftigkeit an eine feste Regel. Uebrigens vgl. Preuner, Hestia S. 53 ff.

6) S. ob. S. 366. 7) Terent. Phorm. I, 1, 14.

wandten von den Ihrigen, oder die der Fürsten von den Unterthanen, sondern auch die der Lehrer von ihren Schülern und Anhängern festlich begangen [1]. — Von der Einführung des Kindes in die Phratrie des Vaters am dritten Tage des Apaturienfestes und den dabei vorkommenden Opfern ist schon oben die Rede gewesen. Frommgesinnte Eltern in Athen waren auch bedacht, ihre Kinder schon früh in die Mysterien einweihen zu lassen: gleichsam eine Art von Firmelung; und wir hören, dafs den Kindern auch bei dieser Gelegenheit Geschenke von den Hausgenossen gemacht wurden [2], wenn auch von häuslichen gottesdienstlichen Acten dabei nicht die Rede ist. Für die Mädchen ferner fand zwischen dem fünften und zehnten Lebensjahr die Weihung an die brauronische Artemis, die sogenannte *ἀρκτεία* statt, wovon ebenfalls schon früher gesprochen ist. Auch der Eintritt der Knaben in das Ephebenalter wurde festlich gefeiert; namentlich wurde dem Herakles von dem angehenden Epheben ein Trankopfer dargebracht und die Freunde mit Wein bewirthet [3]; aufserdem aber wurde jetzt das Haar, welches die Knaben bisher lang getragen hatten, abgeschnitten und dem Apollon geweiht, auch ein mit Binden umwundener Zweig des von diesem geliebten Lorbeers an die Hausthüre gestellt [4]. Leute in Athen, die sich auszeichnen wollten, führten ihre Söhne auch wohl nach Delphi, um dort die Haarweihe vorzunehmen [5]; in der Regel aber begnügte man sich mit der Weihung in Athen selbst, wo der Gott ja auch als Patroos seinen Tempel hatte. Aehnliche Gebräuche dürfen wir denn auch in andern Staaten voraussetzen.

Von den mancherlei Veranlassungen zu gottesdienstlichen Feiern, sei es im Hause sei es in öffentlichen Heiligthümern, die dem Frommgesinnten das Leben mit seinen wechselnden Ereignissen darbot, ist im Einzelnen zu reden weder nöthig noch möglich. Wer z. B. eine gröfsere Reise vorhatte, machte sich nicht leicht auf den Weg ohne vorher den Göttern zu opfern, sowohl um günstige Zeichen zu erlangen als auch um sich der Obhut der Götter mit Gebeten zu empfehlen; und wer wohlbehalten zurückkehrte, versäumte es nicht, seinen Dank

1) Vgl. Hermann, Privatalterth. § 32, 25.
2) Terent. a. a. O. v. 15. 3) Hesych. unt. *οἰνιστήρια*.
4) *Κορυθάλη*, nach Etym. M. p. 531, 53.
5) Theopr. char. c. 21: *περὶ μικροφιλοτιμίας*. Plutarch., Thes. c. 5, bezeichnet dies als Sitte der Vorzeit.

dafür durch Opfer und Gaben zu bezeugen[1]). Ebenso war es bei Rettung aus Gefahren, Genesung von schweren Krankheiten u. dgl.[2]), beim Empfange glücklicher Nachrichten und sonst besonders erfreulichen Ereignissen[3]), z. B. bei Siegen die Einer in einem Agon gewonnen hatte[4]), und so noch bei manchen andern Gelegenheiten, je nachdem ein Jeder sich den Göttern verpflichtet achtete oder nicht. — Der Landmann, der bei seinem Geschäfte sosehr von der Gunst der Götter abhing, die das Wetter regierten und die Frucht gedeihen oder verkümmern liefsen, mufste sich auch besonders zu fleifsigen Anrufungen und Gaben an die Götter aufgefordert fühlen, und es hat sich ein Bruchstück eines attischen ländlichen Festkalenders erhalten, welches die Tage angiebt, an welchen zu opfern, und die Götter, denen zu opfern, sowie auch was ihnen zu opfern sei. Das bedeutendste Opfer in dem Verzeichnifs ist ein Ferkel für Demeter und Kore am 17. Boëdromion; für andere Götter Hähne und Hühner, meistens aber nur Opferkuchen und Trankopfer[5]). — Dies nun und anderes dergleichen weiter im Einzelnen zu verfolgen müssen wir ablehnen; und so bleibt uns denn nur noch übrig die Religionsgebräuche zu betrachten, welche sich auf die Todten und ihr Gedächtnifs bezogen.

21. Begräbnifs- und Todtencult.

Die Bestattung der Todten galt für eine der heiligsten Pflichten, durch deren Vernachlässigung man sich nicht blofs an diesen selbst, sondern auch an den Göttern, und zwar gleichmäfsig an denen der Oberwelt wie an denen der Unterwelt, aufs schwerste versündigte. Der unbegrabene Leichnam verunreinigte nicht nur seine Umgegend, sondern er verletzte auch das Auge der Götter; die Seele des Verstorbenen fand keine Stätte im Reiche der Todten, so lange der Leib nicht bestattet war, und die unterirdischen Götter zürnten, dafs sie nicht empfingen

1) *Ἐπιδήμια.* S. Himer. p. 308 Wernsd.
2) *Σῶστρα σωτήρια.* Herod. I, 118 mit Bähr's Anm. Achill. Tat. I, 1. Xenoph. Anab. III, 2, 9.
3) *Εὐχαριστήρια.* C. I. no. 2429. *Εὐαγγέλια* Pollux V, 128.
4) *Ἐπινίκια.* Plat. Sympos. 173. A. 174. A.
5) S. Corp. Inscr. no. 523. Die Inschrift ist aus der Kaiserzeit, kann aber nicht als Zeugnifs für den Staatscult in Betracht kommen, ebensowenig wie der von Bötticher im Philol. Bd. XXII erläuterte Festkalender.

was ihnen gebührte[1]). Wer einen Leichnam unbegraben fand, der fühlte sich verpflichtet, wenn er nicht mehr thun konnte, ihn wenigstens mit ein Paar Händen voll Erde zu bedecken[2]): für die Bestattung der Gefallenen im Kriege nicht gebührend gesorgt zu haben ward den Befehlshabern als ein todeswürdiges Verbrechen angerechnet, nnd wir haben gesehn[3]), wie auch den besiegten Feinden der Waffenstillstand, den sie zu diesem Zweck erbaten, nicht verweigert werden durfte, oder wie auch, wenn die Besiegten es nicht konnten, die Sieger selbst jene Pflicht erfüllten. Die athenischen Gesetze sprachen die Kinder, die in der Jugend von ihren Eltern zur Unzucht angehalten waren oder nicht die nothwendigste Erziehung und Unterweisung zum ehrlichen Erwerbe erhalten hatten, von jeder Pflicht gegen die Eltern los, mit Ausnahme dieser einen, für ihre Bestattung nach dem Tode zu sorgen[4]).

Das regelmäfsige Verfahren bei der Bestattung war in Attika, und so wohl auch bei den übrigen Griechen im Allgemeinen folgendes. Zunächst wurde vor die Thür des Sterbehauses ein irdenes Gefäfs mit Wasser gestellt, damit, wer das Haus betreten hatte, beim Herausgehen sich reinigen konnte[5]). Dem Todten wurden die Augen und der Mund zugedrückt, und der Körper gewaschen und mit wohlriechenden Specereien gesalbt; ein Geschäft, welches nicht, wie bei uns, den Händen gemietheter Todtenfrauen überlassen, sondern von den Frauen aus der nächsten Verwandtschaft eigenhändig verrichtet ward[6]). Der Gebrauch, dem Leichnam einen Obolus als Fährgeld für den Charon in den Mund zu geben, war der älteren Zeit fremd, die noch nichts vom Charon wufste. Pausanias fand diesen nicht früher erwähnt, als in der Minyas, einem der jüngsten Gedichte des epischen Cyklus von einem unbekannten Verfasser[7]). Asechylus erwähnt des Todtenkahnes, und bei Aristophanes wird Charons und auch des ihm gebührenden Fährgeldes gedacht[8]),

---

1) Vgl. Soph. Antig. v. 1068. Eur. Phoen. v. 1331. Lys. epitaph. § 7. u. sonst viele Stellen.
2) Aelian. V. H. V, 14. Vgl. Schol. Soph. Antig. v. 255.
3) S. ob. S. 11.
4) Aeschin. g. Timarch. p. 40. Plutarch. Sol. c. 22.
5) Vgl. oben S. 365 u. Becker, Charikl. I S. 288.
6) Isae. or. VI, 41. VIII, 22.
7) Pausan. X, 28, 2.
8) Aeschyl. Sieben g. Theb. v. 842 (835H.). Aristoph. Ran. v. 140. Vgl. auch Eurip. Alcest. 262. 371. Herc. fur. 431.

so dafs der Gebrauch als damals bestehend anzuerkennen ist, den auch die in Gräbern gemachten Funde aus verschiedenen Theilen Griechenlands bestätigen[1]). Der gewaschene und gesalbte Leichnam wurde in weifse Gewänder gehüllt[2]), mit einem Kranze und Binden geschmückt und auf einem Bette, ganz den gewöhnlichen gleich, im Vorderhause ausgestellt, wobei man darauf hielt, dafs die Füfse dem Ausgang zugekehrt wurden. Neben das Leichenbett stellte man irdene Gefäfse (λήκυθοι), wahrscheinlich mit den zur Todtenspende erforderlichen Flüssigkeiten angefüllt. Die Ausstellung der Leiche geschah regelmäfsig gleich am ersten Tage nach dem Tode, und am Tage darauf erfolgte die Bestattung (ἐκφορά). Die Leiche mit dem Bette, auf dem sie ausgestellt war, wurde, und zwar vor Sonnenaufgang[3]), damit die Sonne nicht durch den Anblick verunreinigt würde, unter Begleitung der Anverwandten und Freunde zum Begräbnifsplatz getragen, bisweilen von Männern aus der Zahl jener, meist aber, wie es scheint, von Freigelassenen oder auch von gedungenen Trägern. Als besondere Ehrenbezeugung wird erwähnt, dafs die Leichen verdienstvoller Männer von jungen aus der Bürgerschaft erlesenen Leuten zu Grabe getragen worden[4]). Dem Gefolge schlossen sich auch Frauen an, jedoch nach athenischem Gesetz nur die Verwandten bis zum Grade der ἀνεψιαδοῖ oder Vetterskinder[5]), bis zu welchem sich auch die ἀγχιστεία oder erbberechtigte Verwandtschaft erstreckte.

---

1) Becker, Charikl. III p. 87. Vgl. auch Naeke, Hecale p. 208. Constant indessen ist dieser Gebrauch nicht gewesen, da man auch in manchen verschlossenen und frisch geöffneten Gräbern den Obolus nicht gefunden hat. Mit Recht bemerkt Urlichs, d. Gräber der Gr., im N. Schweiz. Mus. 1861 S. 155, dafs der Glaube keine dogmatische Bestimmtheit gehabt: dasselbe gilt aber von gar vielen andern Satzungen und Bräuchen des Cultus.

2) Eine Inschrift aus Keos, von Th. Bergk im N. Rhein. Mus. XV S. 467 ff. behandelt, schreibt vor, dafs nicht mehr als drei Gewänder gebraucht werden sollen, eines zur Unterlage, eines zur Bekleidung der Leiche, eines zur Umhüllung, περίβλημα.

3) Demosth. g. Makart. p. 1071 § 62. Vgl. auch Plat. Legg. XII p. 960 A. — War der Verstorbene eines gewaltsamen Todes gestorben, so wurde beim Begräbnifs ein Speer vorgetragen. Demosth. g. Euerg. u. Mnesib. p. 1160, 13. Pollux VIII, 65. Harpocr. unt. ἐπενεγκεῖν δόρυ. Nach Etym. M. p. 354, 33 u. Lex. Seguer. p. 237, 30 wurde der Speer auch am Grabe in die Erde gesteckt.

4) S. Becker S. 95 f.

5) Also bis zum fünften Grade, nach der zu Isae. p. 456 gegebenen Erörterung über den bisweilen zweideutigen Ausdruck.

Aufserdem wurden oft Klageweiber, auch Männer, gedungen, um Trauerlieder unter Musikbegleitung zu singen und zu wehklagen. Solons Gesetze aber hatten dies und alle sonst üblichen heftigen und leidenschaftlichen Aeufserungen der Trauer, Zerkratzen der Wangen, Schlagen an die Brust, lautes Jammergeschrei untersagt[1]). So begab sich der Zug zu dem Platz, wo der Leichnam begraben oder verbrannt werden sollte: denn beide Arten der Bestattung waren in der geschichtlichen Zeit neben einander gebräuchlich, wogegen früher, nach den homerischen Gedichten zu schliefsen, nur das Verbrennen üblich war. Die Sitte des Begrabens mag namentlich von Asien her Eingang gefunden haben[2]), und wurde dann vorzugsweise von den Aermeren angenommen, weil sie weniger Kosten verursachte; aber auch Rücksichten der Pietät trugen wohl dazu bei, sie zu empfehlen: es schien dieser besser zu entsprechen, wenn man den Leichnam eines geliebten Angehörigen ganz und unversehrt dem Schofs der Erde übergab, als wenn man ihn durch Feuer zerstören liefs. Leichen von Kindern, die noch nicht gezahnt hatten, wurden niemals verbrannt[3]). — Bei der Beerdigung wurde der Leichnam in einen Sarg oder eine Todtenkiste gelegt, die entweder von Holz, und dann meist von Cypressenholz, oder auch, und zwar am gewöhnlichsten, von Thon war. In unteritalischen Gräbern hat man auch Leichen, statt in Särgen, in eigens dazu aus Steinen aufgebauten kleinen Behältnissen liegend gefunden[4]). Zum Verbrennen wurde ein Scheiterhaufen errichtet, der bei Bestattung reicher Leute bisweilen sehr grofs, prachtvoll und kostbar war[5]). Dieser wurde von den nächsten Angehörigen angezündet[6]), und in die Flamme wurden von den Leidtragenden abgeschnittene Haare, Kleider, Geräthe und allerlei Gegenstände, die dem Verstorbenen im Leben lieb gewesen waren, hineingeworfen: in der homerischen Zeit

---

1) Plutarch. Solon c. 21.

2) Vgl. Duncker, Gesch. d. Alterth. IV S. 257. Doch schrieben die Athener sie schon dem Kekrops zu. Cic de legg. II, 25, 63. S. auch Becker S. 100. Das Verbum θάπτειν soll nach Einigen, wie Pott u. Grimm, eigentlich verbrennen, nach Andern, wie H. Weber, beisetzen bedeuten.

3) Plin. H. N. VII, 16 p. 420 Gr.: *mos gentium non est.*

4) Becker, S. 102. 103.

5) Vgl. Welcker, Rhein. Mus. N. F. VI S. 399.

6) Auf Kreta gab es eine besondere Zunft, die sog. κατακαῦται, die das Verbrennen der Todten zu besorgen hatten. Plutarch. qu. gr. no. 21.

wurden auch Thiere, ja, wie bei Patroklos Bestattung, Menschen, troische Gefangene, geschlachtet um auf dem Scheiterhaufen mit verbrannt zu werden. War dieser abgebrannt und ausgelöscht, so wurden die Gebeine gesammelt[1]), in eine Urne gelegt und in das zu ihrer Aufnahme bestimmte Grabgebäude geschafft, welches geräumig genug war, um viele Urnen aufzunehmen und als gemeinschaftliche Ruhestätte für die Ueberreste ganzer Familien oder Geschlecher zu dienen. Aber auch wo die Leichen nicht verbrannt sondern begraben wurden, fanden gewöhnlich die Särge der Angehörigen einer Familie oder eines Geschlechtes in einem gemeinsamen Begräbnifsraum neben einander Platz. Neben die Urnen oder Särge wurden dann auch noch theils Gefäfse (*λήκυθοι*), wie sie bei der Ausstellung der Leiche üblich waren, theils mancherlei andere Gegenstände, die dem Verstorbenen angehört hatten, wie den Kriegern Waffen, den Frauen Spiegel, den Siegern in Agonen ihre Siegespreise, und so bald dies bald jenes, Kindern auch ihr Spielzeug, in die Grabkammer gelegt[2]). War die Beisetzung vollendet, dem Verstorbenen noch ein Abschiedsgrufs, eine Klage nachgerufen, so begaben sich die Leidtragenden in das Trauerhaus zurück und hielten hier das Leichenmahl (*περίδειπνον*). Auch die Frauen die dem Todten zu Grabe gefolgt waren, nahmen hieran Theil[3]), Es war der Sinn, sich noch einmal gemeinschaftlich des Hingeschiedenen liebend zu erinnern und seiner Verdienste mit Anerkennung und Lob zu gedeken; seine Fehler sollten vergessen werden, und es galt für Impietät, von Verstorbenen schlecht zu reden[4]). Zuletzt folgte dann die Reinigung des Sterbehauses[5]).

Dies war im Allgemeinen der Hergang bei den Bestattungen der Einzelnen. Wir dürfen aber hier die schöne Sitte der Athener nicht unerwähnt lassen, den im Kriege für das Vaterland Gefallenen eine gemeinsame öffentliche Begräbnifsfeier zu veranstalten[6]), deren Beschreibung uns Thukydides gegeben

---

1) *Ὀστολογεῖν*. Auch dies thaten die Angehörigen selbst, und es galt für unrecht, es Fremden zu überlassen. Isae. or. IV, 19.

2) Vgl. Stackelberg, d. Gräber der Gr. I, 14. 15. 43.

3) Demosth. g. Makart. § 62.

4) Plutarch. Solon c. 21. u. Att. Proc. S. 481, auch von der *δ. κακηγορίας*, die dem nächsten Anverwandten für den Verstorbenen zustand.

5) S. ob. S. 365.

6) Von Bestattungen einzelner verdienter Männer von Staatswegen s. Meier, narr. de Lycurgo p. LX. Zur Geschichte des öffentlichen ge-

hat. Drei Tage vor der feierlichen Bestattung, die im Winter stattfand, wurden die Gebeine der während der Feldzüge des Jahres Gefallenen und dort, wo sie gefallen waren, Verbrannten unter einem Gezelte ausgestellt. Die Angehörigen brachten herbei, was sie den Ihrigen als Liebesgabe mitgeben wollten. Am Bestattungstage wurden dann die Gebeine sämmtlich in Kisten von Cypressenholz gelegt, und zwar die eines jeden Stammes in eine besondere zusammen, um auf Wagen zum Begräbnifsplatz gefahren zu werden. Aufserdem ward ein leeres Leichenbett hergerichtet für diejenigen, deren Leichen nicht hatten aufgefunden werden können, und die man in dieser Weise wenigstens symbolisch an der Ehre der Bestattung theilnehmen lassen wollte. Dann setzte der Zug sich in Bewegung: Jeder wer da wollte, Bürger oder Nichtbürger, konnte sich anschliefsen; auch die weiblichen Anverwandten der Gefallenen gingen mit. Der Platz, wo die Gebeine beigesetzt wurden, war in der schönsten Vorstadt Athens, dem äufseren Keramikus. War die Bestattung vollendet und die Gebeine mit Erde bedeckt, so betrat ein vom Staate hierzu erwählter Redner, immer ein Mann von Ansehn, die dort errichtete Bühne und hielt den Gefallenen die Leichenrede. Dann verliefs man den Begräbnifsplatz, nachdem die Angehörigen den Ihrigen noch den gebührenden Zoll der Todtenklage geweiht hatten, und es fand darauf ein vom Staate veranstaltetes Leichenmahl statt, dessen Besorgung den Vätern und Brüdern der Gefallenen überlassen war[1]). — Die Sitte der gemeinschaftlichen öffentlichen Bestattung war seit Solon üblich, nur die Leichenrede kam später, seit den Perserkriegen, vielleicht durch Themistokles, hinzu[2]). Sie wurde mehrere Jahrhunderte lang beibehalten, späterhin, etwa seit d. Anf. des 3. Jahrh. v. Chr., auch dahin ausgedehnt, dafs alljährlich auch in Friedenszeiten zum Andenken der so Bestatteten eine Gedächtnifsfeier veranstaltet wurde, deren Besorgung dem dritten Archon, dem Polemarchen, oblag[3]). In Cicero's

meinschaftlichen Begräbnisses im Keramikus vgl. Curtius, Gesch. des Wegebaues S. 266 (Abh. d. Berl. Ak. der W. v. 1854) und gr. Gesch. II S. 261.

1) Dies nicht mehr nach Thucyd. II, 34, sondern nach Demosth. pr. coron. p. 321 § 288.

2) S. d. Ausleg. zu Thucyd. und Sintenis zu Plutarch. Pericl. p. 198f.

3) Pollux VIII, 91. Philostr. vit. Soph. II, 30 (Philisc.) p. 624 in. Dafs bei der Feier dann auch Agonen, wenigstens eine Lampadodromie

Zeit, da Athen gewissermafsen eine Universitätsstadt geworden war, in der die Philosophen den Ton angaben, wurde bei dieser Feier die in Platon's Menexenus enthaltene Leichenrede vorgetragen [1]).

Von ähnlicher Art war die Todtenfeier, die zum Andenken der in der Schlacht bei Platäa gefallenen Griechen nach gemeinsamem Beschlufs die Platäer alljährlich im Monat Alalkomenios, dem attischen Maimakterion entsprechend, zu begehen hatten. Sie begann beim Anbruch des Tages mit einer Procession: voran gingen Trompeter einen kriegerischen Marsch blasend, dann folgten mehrere Wagen mit Myrten und Kränzen, und hinter diesen ward das Opferthier, ein schwarzer Stier, geführt. Dazu wurden Gefäfse mit Wein, mit Milch, mit Oel und Salben von Jünglingen freien Standes getragen; denn Knechte durften bei dieser Feier, die den im Kampfe für die Freiheit Gefallenen galt, sich in keiner Weise betheiligen. Zuletzt kam der Archon von Platäa, der zu anderer Zeit keine Waffen berühren und kein anderes als ein weifses Kleid tragen durfte, jetzt im Purpurgewande, in einer Hand ein Schwert, in der andern einen Krug tragend. So zog die Procession durch die Stadt zu dem Platze in der Nähe, wo die Gräber der Gefallenen waren. Hier schöpfte der Archon Wasser aus einer Quelle, wusch damit die Grabsäulen und salbte sie mit Salbe. Dann opferte er den Stier so dafs sein Blut auf die Grabstätte flofs, betete zum Zeus und zum Hermes Chthonios, rief die Tapfern, welche für Hellas den Tod erlitten, das ihnen geweihte Mahl und die Blutspende anzunehmen, füllte darauf einen Becher mit Wein, gofs davon aus und sprach: dieses trink' ich den Männern zu, die für die Freiheit der Hellenen in den Tod gegangen sind. — So wurde die Feier noch zu Plutarch's Zeit begangen [2]).

Aber auch die in der gewöhnlichen Weise bestatteten Verstorbenen entbehrten nicht der Ehren, die ihnen von ihren Angehörigen theils zunächst nach dem Begräbnifs, theils lange nachher in jährlich wiederholten Feiern erwiesen wurden, und

---

stattfand, zeigt eine Inschrift im Philistor, II p. 187. Vgl. Sauppe in d. Götting. Nachr. 1864 S. 215f., der die Zeit der Feier mit Recht in den Winter, Maimakterion, setzt.

1) Cicer. orat. c. 44, 151. Ist Cicero's Zeugnifs auch das einzige, so ist es doch durchaus nicht anzuzweifeln.

2) Plutarch. Aristid. c. 21.

sämmtlich als Religionspflichten galten[1]). Zuerst am dritten Tage, dann am neunten, und endlich am dreifsigsten wurden Spenden und Todtenopfer am Grabe dargebracht. Die Spenden, *χοαί*, aber nicht *σπονδαί* genannt, bestanden aus Melikraton, d. h. einem Gemisch von Honig mit Milch oder auch mit Wasser, aus Wein und aus Oel[2]). Die Todtenopfer, wenn es Thiere waren, wurden am Grabe geschlachtet, das Blut in eine Grube gegossen, der Körper in Stücke geschnitten, die Stücke sämmtlich verbrannt und die Asche an der Stelle vergraben. Solons Gesetze verboten, Rinder als Todtenopfer zu schlachten[3]): vor ihm mufs dies also geschehen sein, und geschah aufserhalb Attika auch wohl noch später. In der Regel indessen wird man sich mit Schafen begnügt, oft auch wohl statt wirklicher Thiere nur Nachbildungen von Backwerk geopfert haben. Aufserdem wurden allerlei gekochte Speisen dem Todten aufs Grab gesetzt, und zwar namentlich am neunten Tage: sie mögen auf eine eigenthümliche Weise zubereitet sein, weswegen man einen Koch dazu annahm, der sich darauf verstand[4]). Nach dem Todtenopfer am dreifsigsten Tage scheinen die Trauerkleider, schwarze oder dunkelfarbige, und die sonstigen äufserlichen Zeichen der Trauer abgelegt zu sein. Doch war die Sitte keinesweges überall gleich. Das Gesagte gilt von Athen. Auf der Insel Keos trauerten die Männer um ihre Kinder ein ganzes Jahr lang, während die Mütter weder Trauerkleider anlegten noch das Haar abschoren[5]). In Argos wurde am dreifsigsten Tage dem Hermes, als dem *ψυχοπομπός*, der die Seelen der Verstorbenen in die Unterwelt geleitet, ein Opfer angestellt[6]), und damit vielleicht die Trauer beschlossen. In Sparta wurde

---

1) *Τὰ νομιζόμενα* oder *τὰ νόμιμα*, welcher Ausdruck theils die Begräbnifsfeier theils die nachfolgenden Todtenfeiern begreift. Vgl. Comm. zu Isae. p. 183 u. 217 ff.

2) Vgl. Nitzsch. zur Od. Th. III S. 162 f.

3) Plutarch. Sol. c. 21. Auch die oben angef. Inschrift von Keos verbietet dies. — Nach dem Platonischen Minos p. 315 E. müfsten in älterer Zeit Todtenopfer auch vor der *ἐκφορά* üblich gewesen sein, da wir lesen: *ἱερεῖα προσφάττοντες πρὸ τῆς ἐκφορᾶς τοῦ νεκροῦ*. Aber wahrscheinlich sind die letzten Worte ein unechter Zusatz von Jemand, der in *προσφάττοντες* die Praep. *πρό* zu erkennen meinte. Es ist aber soviel als *προσσφάττοντες*, da bekanntlich in derartigen Compositis mit *πρός* sehr gewöhnlich das σ nur einmal geschrieben zu werden pflegt.

4) Vgl. Becker S. 115.

5) Nach Heracl. Pont. (?) Polit. c. 9.

6) Plutarch. Quaest. gr. no. 24.

am zwölften Tage der Demeter geopfert, und die Trauer abgelegt[1]. In Gambreion, einer ionischen Stadt an der kleinasiatischen Küste, verordnete das Gesetz[2], die Frauen sollen in dunkelfarbigen, doch nicht in schmutzigen Gewändern trauern, die Männer entweder in ebensolchen oder, wenn sie es vorziehn, in weifsen: die gebührenden Todtenopfer sollen spätestens innerhalb dreier Monate vollzogen werden, im vierten Monat sollen die Männer, im fünften die Weiber aufhören zu trauern: bei den epizephyrischen Lockrern wurde keine Trauer um die Verstorbenen angelegt, sondern nur nach der Bestattung eine Leichenmahlzeit gehalten.[3]

Die Gräber waren gröfstentheils aufserhalb der Städte: bei gröfseren Städten gab es vor den Thoren mehrere Begräbnifsplätze oder Nekropolen. Reiche Leute hatten oft ihre Gräber abgesondert von den allgemeinen Begräbnifsplätzen auf eigenen Grundstücken, am liebsten immer an den Landstrafsen. Nicht selten waren es tempelförmige Gebäude von Marmor, mit Kunstwerken der Sculptur und Malerei reich geschmückt, so dafs die Errichtung eines solchen Grabmals mehrere tausend Thaler kostete[4]. Der Raum umher wurde mit Bäumen, namentlich Cypressen, und Blumen, besonders Malven und Asphodelus, bepflanzt und in einen Garten umgewandelt[5]. Einfachere Grabdenkmäler waren Pfeiler, Säulen und tafelförmige Platten, die denn auch mit Sculpturen und Inschriften versehen wurden. Auf den Gräbern Unverheiratheter pflegte zu Athen das Bild eines wassertragenden Knaben oder Mädchens, oder auch blofs ein Wassergefäfs aufgestellt zu werden[6], eine Anspielung auf den oben erwähnten hochzeitlichen Gebrauch, der im Leben bei ihnen nicht zur Anwendung gekommen war. Auch solchen Verstorbenen, die entweder in der Fremde gestorben und begraben waren, oder die gar nicht hatten begraben werden können, wie z. B. die zur See umgekommenen, deren Leichname nicht gefunden waren, wurden doch in der Heimath von den Angehörigen Grabdenkmale, Kenotaphien, errichtet. Wenn es

---

1) Plut. Lycurg. c. 27. 2) Corp. Inscr. no. 3562.
3) Heracl. Pont. c. 30 p. 24 Schneidew.
4) Zwei Talente, etwa 3000 Thlr., giebt Demosth. g. Steph. I p. 1125 § 79 als die Kosten des einer Frau errichteten Grabmals an.
5) Eustath. z. Od. XI, 538. Van Goens de cepotaphiis. Ultraj. 1763. Vgl. Corp. Inscr. no. 8429.
6) Harpocr. unt. λουτροφ. Vgl. Becker p. 301f.

aber irgend möglich war, so sorgte man dafür, dafs, wenn nicht die Leiche, doch die Asche der im Auslande Verstorbenen in dieHeimath geschafft und dort bei den Ihrigen begraben würde [1]). Die Richtung der Gräber war nicht, wie einige gemeint haben, immer nach Süden, sondern sie wurde durch die Beschaffenheit des Locales bald so bald anders bestimmt. Regel war es nur, dafs die Leichen mit den Füfsen der Strafse zugekehrt liegen mufsten [2]). Verweigert wurde ein Grab in der Heimath nur schweren Verbrechern: solche wurden, wenn sie schon begraben und erst nachher schuldig befunden waren, auch wieder ausgegraben und über die Grenze geschafft [3]): Hingerichtete wurden bisweilen an einen dazu bestimmten Platz, eine Schlucht, wie das Barathron oder das Orygma bei Athen, der Keadas bei Sparta war, hingeworfen [4]).

Dafs die Gräber der Verstorbenen in den Städten selbst und unter den Wohnungen der Lebenden waren, gehört zu den Ausnahmen. Doch war es so nicht nur in Sparta, sondern auch in andern dorischen Städten, wie in Megara und in Tarent [5]), und nach dem platonischen Minos soll es auch bei den Athenern in den ältesten Zeiten Gebrauch gewesen sein, die Todten im Raume des Hauses selbst zu begraben [6]). Anderswo dagegen wurde die Nähe der Gräber als verunreinigend angesehen, und wir haben an einem andern Orte schon bemerkt [7]), wie die Insel Delos, auf welcher nach strenger Satzung Niemand begraben werden sollte, zu wiederholten Malen durch Hinwegschaffung aller Gräber gereinigt worden sei. Die Ansichten waren, wie in vielen andern Stücken, so auch in diesem, nicht überall und zu allen Zeiten dieselben, und auch da, wo es als Regel galt, dafs die Gräber der Todten von den Wohnungen der Lebenden und den Heiligthümern der Götter entfernt gehalten werden müfsten, wurde doch zu Gunsten Einzelner von dieser

---

1) Vgl. Comm. zu Isae. p. 409, auch Anth. Pal. XIII, 13 v. 7. 8.

2) Vgl. Rofs, Archäol. Aufs. 1855 S. 11 ff. Conze, Reise auf d. Inseln d. thrak. Meers S. 17. Perbanoglu περὶ τῶν ἀρχ. ταφ. τῆς Ἀττ. im Philistor I p. 457. Ἐφημ. ἀρχαιολ. 2te Folge I p. 88.

3) Plut. vitt. X oratt. p. 834. Lycurg. in Leocr. § 113 f. Meier, de bon. damn. p. 11. A. Schaefer, Demosth. III, 1 S. 201.

4) Ueber jene s. Rofs, Theseion S. 44; über den Keadas Curtius, Peloponn. II S. 252.

5) Plut. Lycurg. c. 27. Inst. Lac. c. 18. Pausan. I, 43, 2. Polyb. VIII, 30, 6.

6) Plat. Min. p. 315. D. 7) S. ob. S. 365.

Regel abgewichen [1]). Die Gräber der Oikisten waren gewöhnlich innerhalb der von ihnen gegründeten Städte, meist auf den Marktplätzen: dem König Pyrrhus wurde in Argos in der Strafse, wo er gefallen war, ein Grabmal errichtet [2]), dem Timoleon in Syrakus auf dem Markte, dem Aratus im Sikyon auf einem ausgezeichneten Platze [3]). Aber diese und ähnliche wurden denn auch nicht als gemeine Todte, sondern als Heroen, ihre Grabmäler als Heiligthümer betrachtet, und man erwies ihnen solche Ehre schwerlich ohne deswegen vorher das Orakel zu befragen, wie es auch hinsichtlich des Aratus und des Pyrrhus ausdrücklich berichtet ist. — Alle Gräber aber, wo sie auch sein und welche Todte in ihnen ruhen mochten, waren geweihte Stätten, und sie auf irgend eine Weise zu verletzen galt als schwere Sünde. Bisweilen wurden auch Inschriften auf ihnen angebracht, welche Verwünschungen gegen die Verletzenden aussprachen und ihnen die Strafe der unterirdischen Götter androhten [4]), oder den Erben des Verstorbenen die Sorge für sie anbefahlen und Vernachlässigung oder Verletzungen mit Verlust der Erbschaft oder Geldbufsen verpönten [5]). Zu den Verletzungen gehört es namentlich, wenn in Begräbnissen, die einer Familie, einem Geschlecht oder einer Genossenschaft eigenthümlich zugehören, die Leichen Fremder und Unberechtigter beigesetzt werden. Den Angehörigen aber lag die Pflicht ob, die Gräber der Ihrigen zu gewissen Zeiten zu besuchen, sie mit Kränzen und Binden zu schmücken und Todtenopfer an ihnen darzubringen. In Athen geschah dies mindestens einmal jährlich, und zwar entweder am Todestage des Verstorbenen oder auch an seinem Geburtstage; und dies scheint das gewöhnlichere gewesen zu sein, daher der Name *γενέσια* [6]). Aufserdem aber

---

1) Von angeblichen Heroengräbern in Göttertempeln kann aus einleuchtenden Gründen hier nicht die Rede sein. Beispiele solcher giebt Th. Pyl, d. Rundbauten S. 67 ff.

2) Pausan. I, 13, 8. II, 21, 4.

3) Plutarch. Timol. c. 39. Arat. c. 53 Pausan. II, 8, 1. — Zu Phigalia wurde den hundert Erlesenen, durch welche, nach Ol. 30, 2, die Stadt den Spartanern wieder abgenommen u. den alten Einwohnern zurückgegeben war, ein gemeinsames Grab (*πολυάνδριον*) auf dem Markte errichtet, und sie jährlich als Heroen mit Todtenopfern geehrt. Paus. VIII, 39, 3. 4. 40, 1. Ein anderes Beispiel s. bei Xenoph. Hell. VIII, 3, 12.

4) S. Corp. Inscr. no. 516. 589—591.

5) Ebend. no. 2824—2835.

6) S. Comment. zu Isae. p. 222 f. Vgl. Petersen, Geburtstagsfeiern S. 301 f.

gab es auch noch ein allgemeines Todtenfest am 5. Boëdromion, die Nemesia oder Nekysia, von denen oben die Rede gewesen ist[1]. Besondere Gedächtnifsfeiern Verstorbener wurden bisweilen durch testamentarische Bestimmungen angeordnet. Bekannt ist namentlich das Testament Epikurs[2]), welches den Erben gewisse Einkünfte anweist, wofür sie die Todtenopfer seinem Vater, seiner Mutter und ihm selbst an seinem Geburtstage, dem 10. Gamelion, veranstalten sollten. Dazu aber wird noch eine monatliche Gedächtnifsfeier zu seinem und Metrodors Andenken angeordnet, am 20. jedes Monates, und die Anhänger Epikurs, die diesen Tag feierten, werden daher Eikadisten genannt. Ein anderes interessantes Beispiel solcher Verfügung giebt das Testament der Epikteta[3]), einer reichen Theräerin, welche die Summe von 3000 Drachmen aussetzt, von deren Zinsen ihre Erben jährlich 210 Dr., also 7 pr. Ct., an eine aus ihrer Verwandtschaft gebildete Genossenschaft, *ἀνδρεῖος* (sc. *σύλλογος*) *τῶν συγγενῶν*, zahlen sollen, damit diese sich jährlich im Monat Delphinios in dem von ihr, ihrem verstorbenen Gatten Phönix und ihren ebenfalls schon verstorbenen Söhnen gestifteten Heiligthum der Musen versammeln und dort aus ihrer Mitte drei sogenannte Epimenien (*ἐπιμηνίους*, Monatsopferer) erwählen, um die vorgeschriebenen Opfer zu besorgen, nämlich am 19. den Musen, am 20. der Epikteta und ihrem Gatten Phönix, am 21. ihren Söhnen. Die Verwandten werden namentlich aufgeführt: es sind ihrer 23. Diese sollen sich nicht nur selbst zu der Feier einfinden, sondern mit ihnen auch ihre Frauen und Kinder[4]).

Wie alt die Sitte solches Todtencultes bei den Griechen gewesen sei, vermögen wir nicht zu bestimmen. In den ho-

---

1) S. 477. Petersen S. 303 vindicirt auch diesem Feste den Namen *γενέσια*, und Maurophrydes, im Philistor II p. 177, will diesen Namen gar nicht von *γένεσις* abgeleitet wissen, sondern hält ihn für corrumpirt aus *ϝενέσια*, von *ϝένω*, woher auch *φόνος* und *funus*.

2) Bei Diog. L. X, 18. — In der Anth. Pal. XI, 44 steht eine Einladung des bekannten Epicureers Philodemus an den Piso, den wir aus Cicero ebenfalls als Epicureer kennen, zur Feier der *εἰκάς*.

3) C. Inscr. no. 2448.

4) Der Heroisirung Verstorbener, die bisweilen von Staatswegen anerkannt wurde, bisweilen blofs Privatsache der hinterbliebenen Angehörigen war, ist oben S. 156 Erwähnung gethan; und dafs man öfters auch Bilder der Verstorbenen im Hause aufgestellt und ihnen eine religiöse Verehrung erwiesen habe, ist ebensowenig zu bezweifeln als zu verwundern. Vgl. darüber L. Stephani, d. ausruhende Herakles, S. 77 (329) ff.

merischen Gedichten kommt zwar vor, dafs bei Bestattung der Helden wie des Achilleus und des Patroklos [1]) Schafe und Rinder am Scheiterhaufen geschlachtet und mit den Leichnamen der Bestatteten verbrannt werden: ja dem Patroklos giebt Achilleus, sein Haar, das er sich kurz zuvor abgeschnitten, in die Hand, und läfst aufser geschlachteten Schafen und Rindern auch noch ein Paar Hunde, vier Pferde und zwölf gefangene Troer tödten und auf den Scheiterhaufen werfen, worauf er dem Patroklos zuruft: Freue dich defs, o Patroklos, auch in der Behausung des Hades: und wir dürfen darin wohl die Meinung erkennen, dafs er durch diese Mitgaben und namentlich durch die Tödtung der Feinde, deren Seelen nun mit der des Patroklos zugleich in das Reich des Hades hinab müssen, diesem eine Freude zu machen gedenke; aber von Todtenopfern, die den Verstorbenen noch später und wiederholentlich dargebracht wären, findet sich, aufser einer derartigen Andeutung in der Odyssee [2]), keine Spur. Die Sitte scheint also in dem Zeitalter, wo die homerischen Gedichte entstanden, zwar nicht mehr unbekannt, aber doch vielleicht noch nicht allgemein verbreitet gewesen zu sein: und die Dichter hielten es wenigstens nicht für angemessen, sie auch schon dem Heroenzeitalter zuzuschreiben. Sie hängt aber offenbar zusammen mit den Vorstellungen, die man sich von dem Zustande der Verstorbenen machte, und bei allem Schwanken und aller Unbestimmtheit, die hierüber stattfand und wegen der Unmöglichkeit gewissen Wissens nothwendig stattfinden mufste, ist doch dies unverkennbar, dafs die früheren Vorstellungen von einem bewufstlosen Scheinleben in der Unterwelt allmählig anderen Platz gemacht haben, und dafs der allgemeine Volksglaube, wie er an Belohnungen und Bestrafungen nach dem Tode je nach dem Verdienste eines Jeden nicht zweifelte, so auch daran nicht gezweifelt habe, dafs die Verstorbenen sich der Ehren, die ihnen von den Lebenden erwiesen würden, freuten, die Liebeserweisungen wohlwollend aufnähmen, über Vernachlässigung zürnten, und ihr Wohlwollen wie ihr Zürnen auch durch gewisse Einwirkungen auf die Oberwelt zu bethätigen vermöchten, unterstützt durch die Mitwirkung der unterweltlichen Gottheiten, unter deren Herrschaft sie nun standen, und die darauf hielten, dafs ihnen von den Ihrigen zu

1) Od. XXIV, 65. Il. XXIII, 166 ff. — Bei der Bestattung des Hektor in Troia, Il. XXIV, 786 ff. wird nichts dergleichen erwähnt.
2) Vgl. Th. I S. 70.

Theil würde was ihnen gebührte. Die Vorstellungen über die Art und Weise, wie den Verstorbenen durch die ihnen dargebrachten Gaben und Opfer ein Genufs, eine Labung, eine Freude zu Theil würde, waren natürlich ebenso unbestimmt, mannichfaltig und wandelbar, wie bei den Opfern an die Götter, worüber wir oben gesprochen haben. Allen Verständigen aber galten sicherlich auch die Todtenopfer nur als ein sichtbares symbolisches Zeichen der Liebe und der Ehrfurcht, dessen die Todten sich freuten, weil im Andenken der Nachkommen geliebt und geachtet fortzuleben ein natürlicher und allgemein menschlicher Wunsch ist, wie Odysseus bei Euripides ihn ausspricht:

καὶ μὴν ἔμοιγε ζῶντι μὲν καθ᾽ ἡμέραν
κεἰ σμίκρ᾽ ἔχοιμι πάντ᾽ ἂν ἀρκούντως ἔχοι·
τύμβον δὲ βουλοίμην ἂν ἀξιούμενον
τὸν ἐμὸν ὁρᾶσθαι· διὰ μακροῦ γὰρ ἡ χάρις.

ANHANG.

An Verbesserungen und Zusätzen habe ich es auch in diesem zweiten Bande meiner gr. Alterth. nicht fehlen lassen, soweit es der Plan einer solchen Arbeit zu fordern oder zu gestatten schien, die, für einen weiteren Leserkreis bestimmt, gar manche Dinge unberücksichtigt lassen durfte oder mufste, die blofs für eine kleine Anzahl von Fachgelehrten einiges Interesse haben können. Mit Rücksicht auf diese ist in den Anmerkungen mitunter auch der von den im Texte vorgetragenen abweichenden Ansichten Anderer erwähnt worden, um vielleicht Mitforschende zur Prüfung zu veranlassen, auf die mich selbst näher einzulassen in diesem Buche kein Platz war. Nur ein Paar Kleinigkeiten, die sich kurz behandeln liefsen, sind in nachstehendem Anhange besprochen worden. Aufser diesen habe ich über Einiges zu der nächsten Aufgabe meines Buches nur in entfernterer Beziehung stehendes mich aussprechen zu dürfen geglaubt, weil ich in meinem Alter besorgen mufs, fernerhin zu derartigen Verhandlungen kaum mehr im Stande zu sein.

Zu S. 102 Anm. 1. Wie wenig es möglich sei, den Zeitpunkt des hier besprochenen Vorhabens des Perikles mit Sicherheit zu ermitteln, zeigt die Verschiedenheit der Ansichten darüber. Z. B. Curtius Gr. G. II^3 S. 283 nimmt entweder, mit Grote, das J. 445, oder auch das J. 450 an, nach dem durch Kimon vermittelten fünfjährigen Frieden mit Sparta. Dieser letzteren Annahme hat sich Oncken angeschlossen, Ath. u. Hell. II S. 131 u. 162. Droysen dagegen, in einer Anm. zur Uebers. des Aeschylus S. 553 d. dritten Ausg. nimmt das J. 460 an.

Zu S. 103 Anm. 4. Auch hier gehen die Vermuthungen über den Zeitpunkt auseinander, worüber ich mich begnügen darf auf Curtius a. a. O. S. 738 no. 77 zu verweisen. Sehr überflüssig aber finde ich die von Madvig, Advers. crit. p. 150, vorgeschlagene Conjectur zu Plutarch. Aristid. c. 25, wo wir lesen, der Beschlufs der Versetzung des Schatzes von Delos nach Athen sei *Σαμίων εἰσηγουμένων* gefafst worden. Hier will M. *τῶν ταμιῶν* (d. h. *τῶν ἑλληνοταμιῶν*) geschrieben wissen. Aber sollte es denn wirklich so unwahrscheinlich sein, dafs die Athener, so sehr sie auch die Versetzung des Schatzes wünschen mochten, doch den Vorschlag dazu nicht gerne selbst machen, sondern lieber von einem der bundesgenossischen Staaten machen lassen wollten? Mehr bedeutet ja das *εἰσηγεῖσθαι* nicht. Und wenn auch einige Jahre später, auf Veranlassung eines Streites zwi-

schen den Samiern und Milesiern, in welchem Athen das Recht der letzteren vertrat, die Samier sich mit ihm verfeindeten, so kann doch dies unmöglich als ein triftiger Grund gelten, dafs sie nicht früher die Versetzung des Schatzes sollten empfohlen haben, weil sie ihn in Athen für sicherer als zu Delos hielten. Auch dafs aufser Plutarch kein anderer die Samier als Antragsteller nennt, kann nicht als ein Argument gegen diesen gelten. Legi quae Curtius scripsit in hist. Gr. II p. 139 (152) sagt Madvig: für eine Widerlegung wird er selbst dies wohl nicht halten. Ich möchte glauben, dafs nur die Leichtigkeit der Veränderung von σ in τ den kritischen Trieb erregt habe, worauf denn freilich auch noch der Zusatz des Artikels beliebt werden mufste.

Zu S. 129. Dafs auch in den homerischen Gedichten mitunter die ursprüngliche Naturbedeutung der Götter unverkennbar und so ausschliefslich vorwaltet, dafs von ihrer menschenähnlichen Persönlichkeit ganz abgesehen wird, ist bekannt und so vielbesprochen, dafs jetzt mehr darüber zu sagen sehr überflüssig sein würde. Am auffallendsten sind solche Stellen, wo beiderlei Vorstellungsweisen, die elementare und die anthropomorphische vermischt sind und in einander laufen, wie z. B. Il. XXI, 324. 361, in der Beschreibung des Kampfes zwischen dem Feuergott und dem Flufsgott. Dergleichen Ineinanderlaufen beider Vorstellungen ist auch anderswo keinesweges ganz beispiellos: auch in der hesiodischen Theogonie gehört die kosmogonische Partie, wo von den Thaten und Leiden der ältesten Gottheiten die Rede ist, hierher. Vgl. meinen Comment. S. 94 f. Später kommt dergleichen ebenfalls auch bisweilen vor, und einige Nachweisungen darüber hat O. Schneider zu Nicand. p. 151 und zu Callimach. p. 156. Jetzt will ich nur eines recht auffallenden Beispiels bei Euripides gedenken, wo es vom Dionysos heifst: *οὗτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς*. Bacch. v. 284. Ein den Göttern als Spende ausgegossener Gott ist freilich eine Absurdität, und diese Absurdität mag auch der Grund sein, weswegen Dindorf jenen Vers und die nächsten sich daran schliefsenden als unecht bezeichnet hat. Mir kommt es gar nicht unglaublich vor, dafs Euripides sie wirklich geschrieben habe, und ich glaube darin eine Ironie des Dichters zu erkennen, wie sie seinem Verhältnifs zum mythologischen Volksglauben wohl zuzutrauen ist. Denn dafs er an den Gott Dionysos ebensowenig als an die andern Volksgötter geglaubt habe, ist ja unzweifelhaft, und jener Vers stimmt ganz zu der Ansicht des Prodikus, über die uns Cicero de nat. deor. 1, 42 und Sext. Emp. adv. phys. 1, 2 berichten. Ich erinnere mich freilich, dafs Einige geglaubt haben, der Dichter habe sich im Alter zum Glauben bekehrt, und die Bakchen seien in der Absicht geschrieben, seine Bekehrung darzuthun und auch Andere zu bekehren. Wie man das hat für glaublich halten können, ist mir ganz unbegreiflich. Ich denke seine Absicht war lediglich ein recht effectvolles Spectakelstück zu liefern, was ihm denn auch wohl gelungen ist.

S. 133 Anm. 1. Dafs Herodot in der angef. Stelle, wo er den Hesiod nennt, dabei auch an die Theogonie gedacht habe, ist wohl gewifs, weil nichts uns zu der Annahme berechtigt, dafs er die Echtheit derselben bezweifelt habe, an die ja damals allgemein geglaubt wurde. Wenigstens hören wir von keinem Widerspruch dagegen, sondern alle, von denen wir etwas wissen, scheinen unbedenklich den Hesiod als Verfasser der Theogonie gelten gelassen zu haben. Auch von den alexandrinischen Gelehrten, deren einige sich ohne Zweifel auch mit der Theogonie eingehender be-

schäftigt haben, scheint ihre Echtheit nicht in Zweifel gezogen zu sein, und erst bei Pausanias finden wir sie entschieden in Abrede gestellt, und erfahren zugleich, dafs ebenso auch die Anwohner des Helikon nach alter Ueberlieferung geurtheilt haben. Ob er selbst sich nur diesen angeschlossen, oder noch andere Gründe gehabt habe, das Gedicht dem Hesiod abzusprechen, ist nicht zu ersehen; soviel aber ist klar, dafs zu jener Zeit die Zahl derer, die an die Echtheit glaubten, nicht grofs gewesen ist, und dafs er selbst es für unnöthig gehalten hat, sich auf ihre Widerlegung einzulassen. Ein neuester Litterarhistoriker, Th. Bergk, hat ihm einen Vorwurf daraus gemacht, dafs er seine Gründe gegen die Echtheit der Theogonie verschwiegen habe und nur des Urtheils der Helikonier erwähne: das Gewicht dieses Vorwurfs wird ein unbefangener Kenner des Pausanias zu würdigen wissen, weshalb es überflüssig sein würde, mehr darüber zu sagen. Was aber die wortreich vorgetragenen Gründe betrifft, mit welchen B. selbst die Theogonie dem alten askräischen Dichter zu vindiciren unternimmt, so stehn sie auf sehr schwachen Füfsen. Vor allem beruft er sich auf den allgemeinen Glauben der Alten; sehen wir uns aber die Sache etwas genauer an, so ergiebt sich, dafs er selbst doch diesen Glauben nicht theilt. Denn während sich aus allen bei den Alten vorkommenden Anführungen erkennen läfst, dafs die ihnen bekannte Theogonie in keinem wesentlichen Stücke von der uns überlieferten verschieden gewesen sei, so lehrt uns B. S. 980, die Theogonie habe durch eigenmächtig umgestaltende Willkür so stark gelitten, dafs es nicht möglich sei, aus der verwilderten Ueberlieferung — d. h. aus der uns vorliegenden Theogonie, — die reine Gestalt jener alten echthesiodischen wiederherzustellen. Nun kann es freilich Keinem verwehrt werden, wenn es ihm beliebt an eine alte nicht mehr wiederherzustellende Theogonie zu glauben und dies und jenes darüber zu phantasiren; rathsamer indessen dürfte es doch sein, statt sich auf ein so mifsliches Spiel einzulassen, lieber sich um die vorhandene Theogonie etwas genauer und gründlicher zu bekümmern. Wer das unbefangen und ohne Vorurtheil thut, der wird nicht umhin können, in ihr eine aus mehreren und verschiedenartigen Stücken zwar nicht überall befriedigend und kunstgerecht, aber im Ganzen doch nach einem wohlüberdachten und verständigen Plan geordnete Composition zu erkennen, deren Schluss, den nur grundlose Willkür als späteren unechten Zusatz verwerfen kann, ausdrücklich angiebt, dafs sie bestimmt sei, einem andern Gedichte verwandten Inhaltes voranzugehn, also gleichsam als Vorbereitung und Einleitung dazu zu dienen. Er wird ferner, wenn er den Inhalt dieser Composition genauer betrachtet, gestehn müssen, dafs er solcher Bestimmung ganz wohl entspreche, ja dafs sich schwerlich eine andere Bestimmung ersinnen lasse, der er besser entspräche. Denn dafs von religiöser Belehrung, von einem hieratischen Zweck unserer Theogonie, wovon Einige gefaselt haben, vernünftiger Weise nicht mehr die Rede sein könne, darf ich wohl als hinreichend erwiesen ansehn, und wenn Bergk S. 972 sagt, Hesiod habe sich in der Theogonie an die schwierigste Aufgabe gewagt, die dem Dichter gestellt werden könne, die ewigen Götter im Liede zu feiern, so kann er dabei nur an die von ihm postulirte ideale, nicht an die vorhandene Theogonie gedacht haben, von der man nur mit Hermann sagen kann: nihil est in theogonia, quod ad cultum sanctimoniamque deorum spectet.

Dafs ich die Theogonie in diesem Sinne betrachtet und sie für eine vielleicht in der Pisistratidenzeit entstandene Composition erklärt habe,

hat Hn. B's. grofsen Unwillen erregt, dem er nicht nur in der Litt. Gesch. S. 976 Luft macht, sondern ihn auch nachträglich im Philol. XXXII, 4 bei Gelegenheit einer gar absonderlichen Interpretation eines hesiodischen Verses ausspricht, und dabei mich als eine Art von Ketzer darstellt, vor dem er mit dem ganzen Gewicht seiner Auctorität zu warnen sich berufen fühlt. Je nun, wenn der Gute sich in der Rolle eines eifrigen Zionswächters wohlgefällt, warum sollte ich ihm sein Vergnügen nicht gönnen?

Zu S. 135 Anm. 2. Zu der von Gerhard, Mythol. I S. 149 angeführten Litteratur über den Zwölfgötterkreis kann noch nachgetragen werden Periz. zu Aelian. V. H. V, 12. Gladstone, Homer. Studien, übers. v. Schuster S. 222. A. Dethier, Dreros und kretische Stud. in den Sitzungsber. d. K. K. Ak. d. W. zu Wien, Bd. XXX S. 431 ff. Naegelsbach, Nachhomer. Theolog. S. 127. Welcker, Götterl. II S. 163. Preller, gr. Mythol. I S. 87. II, 187. Schwarz, Sonne, Mond und Sterne S. 153. — Mit Recht hat Göttling zu Hesiod. p. XLVII behauptet, dass bei *Hesiod ein* Zwölfgötterkreis nicht zu erkennen sei.

Zu S. 140 Anm. 1. Wenn auch dem Lucian, Jup. trag. c. 4 u. 17, wohl zu glauben ist, dafs viele Epikureer sogar das Dasein der Götter geleugnet haben, so bin ich doch überzeugt, dafs Epikur selbst dies weder öffentlich noch stillschweigend gethan hat. Ich begnüge mich hierüber auf meine Einleitung zum ersten Buch Cicero's de nat. deor. S. 31 und die Abh. de Epicuri theologia in den Opusc. acad. IV p. 338 zu verweisen. Freilich hatten in seiner Physik die Götter als schöpferische oder weltregierende Mächte keinen Platz, aber das nihil curare deum nec sui nec alieni (Cic. de legg. I, 7, 21) ist doch nicht so durchaus buchstäblich zu nehmen, als ob Epikur das Leben der Götter für ein absolutes ind*olentes* Nichtsthun gehalten habe. Er verzichtete vernünftiger Weise darauf specielle Ansichten über das Thun und Treiben der Götter in ihren Intermundien vorzutragen, weil er darüber in seinem System nichts theoretisch zu begründen vermochte; aber er konnte es darum doch immerhin wohl für gar nicht unglaublich halten, dafs sie doch wohl von ihren Intermundien aus auch auf die Erde schauten, an dem Leben der Menschen einigen Antheil nähmen, einigen Einflufs auf sie ausübten, wie ja auch dem Demokrit seine göttlichen *εἴδωλα* theils *ἀγαθοποιά* theils *κακοποιὰ* waren. Cic. de nat. deor. 1, 43. Sext. Empir. IX, 19 p. 553. Und dafs Epikur wirklich so gedacht habe, lassen einzelne Aeufserungen in seinen Briefen nicht bezweifeln, wie wir sie in der Abhandlung von Th. Gomperz, *im* Hermes V S. 394 finden. Und so mochten denn Epikureer, so wenig sie auch den herkömmlichen Volksglauben theilten, doch auch wohl ein priesterliches Amt unbedenklich übernehmen, weil sie dadurch ja nicht genöthigt wurden, etwas zu lehren was sie nicht glaubten, sodern nur liturgische Functionen auszuüben hatten, die sie für bedeutungslos halten oder auch nach ihrem Sinne deuten konnten. Ob nicht auch heutzutage Manche, die sich gegen den vorschriftsmäfsigen Glauben ablehnend verhalten, dennoch in geistlichen Aemtern mit gutem Gewissen wirken und der Religion, wohl zu unterscheiden von der Confession, bessere Dienste leisten, als die Eiferer der exclusiven Rechtgläubigkeit, ist eine sich aufdrängende Frage, deren Beantwortung ich Andern überlasse.

Zu S. 141 Anm. 4. In der Odyssee XX, 202 richtet Philoitios an den Zeus die Worte: *οὐκ ἐλεαίρεις ἄνδρας, ἐπὴν δὴ γείνεαι αὐτός*, wobei die Scholien an den *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* erinnern, und Welcker, Götterl. I S. 182 meint, in den Worten einen Beweis zu finden, dafs der

Redende sich den Zeus als Schöpfer des Menschengeschlechtes vorgestellt habe. Das scheint mir doch sehr zweifelhaft. Auch wenn Zeus nicht als Schöpfer des Menschengeschlechtes gedacht wurde, welches ja nach der volksthümlichen Mythologie schon vor Zeus vorhanden war, so stand doch, seitdem er die Weltherrschaft erlangt hatte, die Geburt jedes einzelnen Menschen unter seinem Walten. Er war der *γενέθλιος*, und in diesem Sinne konnte Philoitios auch von ihm sagen, er lasse den Menschen entstehn. *Ἐπὴν γείνεαι* besagt soviel als *ἐπὴν γενέσθαι ἐάσῃς*, wie z. B. *δαμάσσομεν* für *δαμῆναι ἐάσομεν*, Il. XXII, 176. *δαμάσσω* für *δαμῆναι ἐάσω*, XVI, 438, und die Geburtshelferin Eleithyia bei Pindar, Nem. VII, 2, selbst *γενέτειρα τέκνων* genannt wird. Ich meine also, auch Philoitios klagt nur, dafs Zeus des Menschen, nachdem er ihn habe geboren werden lassen, sich dann doch nicht weiter erbarmend annehme. — Als Schöpfer des Menschengeschlechts erscheinen die Götter zuerst in den hesiodischen Hauslehren v. 128. 143. 158. (Vgl. meine comm. crit. p. 21 und Einleit. zu Aeschylus Prometh. S. 111, namentlich wegen des unechten v. 108). Späterhin ist dieser Glaube allerdings vorherrschend; aber dafs er ganz allgemein angenommen sei läfst sich doch nicht behaupten. Vgl. Nägelsbach nachhom. Theol. S. 71 f.

Zu S. 153 Anm. 2. Aus dem in Demosthenes Rede f. d. Kranz § 92 eingerückten Psephisma der Chersonesiten, nach welchem von diesen ein Altar *Χάριτος καὶ Δήμου Ἀθηναίων* errichtet worden, könnte man schliefsen, dafs auch wohl in Athen schon in jener Zeit ein Cult des Demos stattgefunden haben möge. Indessen sicher würde ein solcher Schlufs doch selbst dann nicht sein, wenn die Echtheit jenes Psephisma weniger zweifelhaft wäre, worüber es genügt, auf Droysens bekannte Schrift S. 119 zu verweisen.

Zu S. 154. Der Glaube, der die Entstehung hochbegabter und über das gewöhnliche Mafs hervorragender Menschen aus Vermählungen göttlicher Erzeuger mit sterblichen Weibern erklärte, war bekanntlich nicht bei den Griechen allein herrschend, sondern überhaupt im Heidenthum weit verbreitet, und auch der althebräischen Mythologie nicht fremd, wie aus der Genesis c. 6, 4 ersichtlich ist. Er beruht auf dem Gefühl der Schwäche und Unzulänglichkeit der menschlichen Natur, welcher gegenüber man an höhere von den Mängeln der Menschheit freie Wesen, d. h. an Götter glaubte, die aber menschenähnlich und menschenfreundlich, und deswegen auch geneigt seien, in Liebesverbindungen mit menschlichen Weibern zu treten und Kinder zu erzeugen, die etwas von der höheren Natur der Erzeuger in sich trügen. Justin der Martyr in seiner christlichen Apologie B. 1 c. 21—23 u. c. 54 meint in den heidnischen Mythen von solchen Götterzeugungen eine freilich durch dämonische Einwirkung verunreinigte Vorahnung zu erkennen von der Menschwerdung Gottes mittels der Geburt von einem menschlichen Weibe. In Wahrheit aber beruht der Glaube an die Geburt des Gottmenschen auf dem gleichen Grunde, wie jene heidnischen Mythen, nur gereinigt von den Anstöfsigkeiten, welche der anthropomorphistische Polytheismus dazu gethan, und die auch den denkenden Heiden selbst im höchsten Grade anstöfsig waren. Eine Darstellung etwa, wie sie der italienische Dichter Sannazaro in seinen drei Gesängen de partu virginis gegeben hat, würde auch solchen Heiden ganz wohl gefallen haben.

Zu S. 161. Von der religiösen Intoleranz, die in Athen geherrscht haben soll, hat Renan (Les Apôtres. Paris 1866 S. 314) eine sehr stark ge-

färbte Schilderung gegeben, die ich hier hersetzen will. Il ne faut pas l'oublier, sagt er, Athènes avait bel et bien l'inquisition. L'inquisiteur, c'était l'archonte-roi; le saint office, c'était le portique royal, où ressortissaient les accusations d'impiété. Les accusations de cette sorte étaient fort nombreuses; c'est le genre de causes qu' on trouve le plus fréquemment dans les orateurs attiques. Non seulement les délits philosophiques, tels que nier Dieu ou la providence, mais les atteintes les plus légères aux cultes municipaux, la prédication de religions étrangères, les infractions les plus pueriles à la scrupuleuse législation des mystères étaient des crimes entraînant la mort. Les dieux, qu' Aristophane bafouait sur la scène, tuaient quelquefois. Ils tuèrent Socrate; ils faillirent tuer Alcibiade. Anaxagoras, Protagoras, Théodore l'Athée, Diagoras de Mélos, Prodicus de Céos, Stilpon, Aristote, Théophraste, Aspasie, Euripide furent plus ou moins sérieusement inquiétés. La liberté de penser fut, en somme, le fruit des royautés sorties de la conquête macédonienne. Einige Unrichtigkeiten in dieser Darstellung, die von keinem Kenner der atheniscben Gerichtsverfassung oder der attischen Redner unbemerkt bleiben werden, will ich hier nicht rügen; nicht überflüssig aber mag es sein, die verschiedenen Asebieprocesse, von denen einige Kunde auf uns gekommen ist, etwas genauer zu betrachten.

Der erste unter diesen ist der des Aeschylus; die Angaben über ihn sind freilich meist sehr kurz und ungenügend, doch haben wir wenigstens einen von dem Pontischen Heraklides herrührenden Bericht*), an dessen Zuverlässigkeit zu zweifeln kein Grund vorhanden ist. Bei Aufführung einer äschyleischen Tragödie — der Titel wird nicht angegeben — in welcher Dinge vorkamen, die in den Bereich der Mysterien gehörten und also nicht profanirt werden durften, wurde von einigen Zeloten gegen den Dichter, der ohne Zweifel nach damaliger Sitte selbst eine Rolle und vermuthlich die Hauptrolle spielte, eine solche Erbitterung erregt, dafs er, um persönlichen Mifshandlungen zu entgehen, sich an den Altar des Dionysos flüchtete. Da traten aber die Verständigen, besonders Mitglieder des Areopag, dem Fanatismus der aufgeregten Menge entgegen und brachten es dahin, dafs der Dichter nicht ungehört gestraft, sondern vor ein ordnungsmäfsiges Gericht gestellt wurde. Von diesem wurde er dann freigesprochen, und zwar, wie Aristoteles angiebt, weil er bewies gar nicht gewufst zu haben, dafs die Dinge in seiner Tragödie, die den Unwillen gegen ihn erregt hatten, mit den Mysterien zusammenhingen. Heraklides hat hinzugesetzt, dafs auch die Erinnerung an Aeschylus' und seines Bruders Kynegeiros Tapferkeit in der Schlacht bei Marathon die Richter günstig für ihn gestimmt habe; und das ist auch gar nicht unglaublich. Vor welchem Gerichte der Procefs geführt sei, ist, soviel sich erkennen läfst, vom Heraklides nicht angegeben. Clemens Alex. Strom. II p. 387 nennt den Areopag. Es ist möglich dafs er Recht habe; als ein vollgültiger Zeuge kann er indessen doch nicht angesehen werden, da es ebenso möglich ist, dafs er nur aus dem von Heraklides erwähnten Einschreiten der Areopagiten im Theater seine Vermuthung geschöpft habe.

Der zweite bekannte Religionsprocefs ist der des Anaxagoras. Dafs

*) Bei Eustrat. zu Aristot. Ethic. Nicom. III, 2. Sämmtliche Angaben findet man bei Hermann. Opusc. II p. 164. Dindorf. fragm. Aesch. no. 83. Schneider, Athen. Theaterw. S. 182.

die von diesem Philosophen schriftlich und mündlich vorgetragenen Lehren im Widerspruch mit dem Volksglauben standen und deswegen bei den Gläubigen grofsen Anstofs erregen konnten, ist freilich unverkennbar; aber ebensowenig läfst es sich verkennen, dafs die Anklage gegen ihn keinesweges nur aus Religionseifer, sondern aus politischen Motiven angezettelt wurde, um den Perikles als Freund des Anaxagoras und Anhänger seiner Lehren bei dem abergläubigen Haufen wirksamer anschwärzen zu können. Auch hören wir nicht, dafs Priester als Vertreter der religiösen Interessen sich an dem Verfahren gegen Anaxagoras besonders betheiligt hätten; vielmehr der erste Schritt gegen ihn wurde von einem nicht zur Priesterschaft gehörigen Chresmologen oder Wahrsager gethan, dem nicht eben vortheilhaft bekannten Diopeithes *), der schon seines Gewerbes wegen ein unversöhnlicher Feind der Aufklärung sein mufste, und dabei durch eine Art von populärer Beredsamkeit auf die Masse zu wirken verstand. Dieser, sei es lediglich aus eigenem Antrieb, sei es auf Anstiften Anderer, trat in der Volksversammlung mit dem Antrage auf, dafs gegen Leute, die nicht an die Götter glaubten und sich unterfingen über die himmlischen Dinge neue freigeisterische Lehren vorzutragen, durch Eisangelie einzuschreiten sei. Als das Volk den Antrag genehmigt hatte, traten alsbald, nicht Diopeithes selbst, auch kein Priester, sondern zwei politische Parteimänner, und, obgleich verschiedenen Parteien angehörig, doch beide gleimäfsig Widersacher des Perikles, mit einer Eisangelie gegen Anaxagoras auf. Der eine war Thukydides, S. des Melesias, ein Vorkämpfer der Aristokratie, der andere Kleon, ein radikaler Demokrat. Wer von beiden der Hauptankläger gewesen sei, wissen wir nicht: wir wissen nur, dafs bei einer Eisangelie demjenigen, der sie einbrachte, regelmäfsig noch mehrere *συνήγοροι* vom Volke zugesellt wurden, und so mögen wir es wahrscheinlich finden, dafs in diesem Falle wohl Thukydides die Eisangelie eingebracht, Kleon aber als Synegoros agirt habe. Doch kommt darauf nichts an. Wir wissen ferner, dafs in athenischen Processen die Kläger sich nicht auf den eigentlichen Gegenstand der Klage zu beschränken, sondern aufserdem Alles vorzubringen pflegten, was die Richter ungünstig gegen den Angeklagten stimmen konnte, und es ist darum nicht zu bezweifeln, dafs dem Anaxagoras nicht blos seine Asebie, sondern auch Medismos vorgeworfen sei, wie Diogenes L. II, 12 nach Satyros angiebt. Dafs der Procefs vor Heliasten verhandelt worden sei, ist gewifs; wie aber der Ausgang gewesen sei, ist zweifelhaft. Nach einer Angabe wurde Anaxagoras zu einer Geldbufse verurtheilt und aus Athen verwiesen; nach einer andern wurde er zum Tode verurtheilt, doch vor der Vollstreckung des Urtheils aus dem Gefängnifs, wohin er gebracht war, durch Perikles befreit; es giebt aber auch noch eine dritte Angabe, dafs er auf Fürsprache des Perikles losgesprochen sei, *ἐλέῳ μᾶλλον ἢ κρίσει*, wie Diogenes L. II, 14 nach Hieronymus sagt. Wie dem auch sein möge, wir wissen dafs Anaxagoras nach seinem Procefs noch mehrere Jahre in Lampsakus unangefochten gelebt hat, und von seinen Mitbürgern auch nach dem Tode geehrt worden ist.

Um dieselbe Zeit wie Anaxagoras, kurz vor dem Ausbruch des Peloponnesischen Krieges, wurde auch Aspasia, die berühmte Freundin des

---

*) Vgl. oben S. 304. — Wegen des Folgenden s. Plut. Pericl. c. 32 u. Diog. L. II, 12–14

Perikles, der Asebie angeklagt. Ihr Ankläger war der komische Dichter Hermippos, der ebenfalls zu den politischen Gegnern des Perikles gehörte. Begründet wird er den Vorwurf der Asebie wohl darauf haben, dafs Aspasia sich ungescheut und öffentlich zu den gottlosen Lehren des Anaxagoras bekenne und zu ihrer Verbreitung in weiten Kreisen beitrage. Daneben aber beschuldigte er sie auch, dem Perikles freie Frauen zuzuführen, d. h. ihm als Kupplerin zu dienen, ein Verbrechen, welches für sich allein Gegenstand einer Criminalklage, *γρ. προαγωγείας*, hätte sein können, jetzt aber, ebenso wie der dem Anaxagoras vorgeworfene Medismus, nur dazu dienen sollte, die Richter um desto mehr gegen die Aspasia einzunehmen. Dafs vor Gericht Perikles sie vertheidigte und ihre Freisprechung bewirkte ist bekannt. Nach dem Tode des Perikles lebte sie übrigens noch längere Zeit unangefochten in Athen, und übte durch ihre Verbindung mit einem der damaligen Staatsmänner, Lysikles, auch wohl einigen Einflufs aus.

Dunkler ist das Schicksal des Phidias, welchen die Gegner des Perikles ebenfalls um diese Zeit angriffen. Von dem Vorwurf des Unterschleifs hatte sich Phidias zwar zweifellos gereinigt; dafür wurde es ihm nun als Asebie angerechnet, dafs er in einer Darstellung am Schilde der Parthenos seine eigene Gestalt und die des Perikles anzubringen sich unterstanden habe. Er wurde deswegen ins Gefängnifs geworfen, wo er starb bevor die Richter das Urtheil über ihn gesprochen hatten. So lautet wenigstens die Erzählung bei Plutarch Pericl. c. 31; andere abweichende Angaben können hier nicht geprüft werden.

Etwa siebzehn Jahre nach diesen Vorgängen wurde das Volk durch den Frevel der Hermenverstümmelung und der Mysterienschändung in Aufregung versetzt. Beide Verbrechen waren allerdings gröbliche Verletzungen der Staatsreligion und durften als solche nicht ungestraft bleiben; aber der grofse Eifer, mit dem man die Schuldigen verfolgte, entsprang doch augenscheinlich nicht blos aus Religiosität, sondern mehr noch aus der Besorgnifs, dafs jene Frevel auf eine zum Umsturz der Demokratie verschworene Conspiration deuteten. Die Schuldigen wurden deswegen keinesweges blos als Beleidiger der Religion und der Götter, sondern als Staatsverbrecher und Hochverräther angesehn, und diese Ansicht war so sehr vorherrschend, dafs von dem gleichzeitigen Geschichtschreiber nur sie allein berücksichtigt, des religiösen Motivs aber gar keine Erwähnung gethan ist.

Um diese Zeit hielt sich in Athen der Melier Diagoras auf und trug seine Gottesleugnung und seine Geringschätzung der gottesdienstlichen Institute und namentlich der Mysterien unverholen zur Schau. Natürlich erregte er dadurch grofses Aergernifs, und er fand es rathsam, sich der ihm drohenden Gefahr durch Entfernung aus Athen zu entziehen. Die Athener aber hielten es für angemessen, ihrer Mifsbilligung seiner Gottlosigkeit dadurch Ausdruck zu geben, dafs sie einen Preis auf seinen Kopf setzten. Mit den soeben besprochenen Verbrechen der Hermokopiden und Mysterienschänder hatte übrigens Diagoras nichts gemein.

In der nächstfolgenden Zeit befand sich auch der Sophist Protagoras in Athen, wo seine Vorträge namentlich von Jüngeren viel besucht wurden und grofsen Beifall fanden. Den Altgläubigen mufste der Ausspruch, den er auch an die Spitze einer seiner Schriften stellte: von den Göttern wisse er nicht, weder dafs sie seien noch dafs sie nicht seien, natürlich im höchsten Grade Anstofs geben; nicht weniger anstöfsig war gewifs auch

ein anderer Fundamentalsatz seiner Lehre, das Mafs aller Dinge sei der Mensch, d. h. die Ansicht, die Jeder von ihnen habe; ein Satz, der, auf das ethische Gebiet angewandt, alle Achtung vor dem bestehenden und herkömmlichen Rechte zu erschüttern und dem subjectiven und egoistischen Belieben freien Spielraum zu geben geeignet war. Darum achteten die damaligen Leiter des Staats den Einflufs der Lehren des Protagoras auf die empfängliche Jugend so gefährlich, dafs sie ihrer Verbreitung Einhalt thun zu müssen glaubten, und Einer von ihnen, Pythodorus, erhob gegen ihn die Klage der Asebie. Wir wissen, dafs Pythodorus zu dem Collegium der Vierhundert gehörte *), welches im Jahre 411 eine Zeitlang die Regierung in Händen hatte, und können also an seiner conservativen antidemokratischen Gesinnung nicht zweifeln. Protagoras wartete übrigens die richterliche Entscheidung nicht ab, sondern entzog sich ihr durch seine Entfernung aus Athen. Er wurde also in contumaciam verurtheilt **), und ein Volksbeschlufs verordnete, dafs seine Schriften den Besitzern abgefordert und öffentlich verbrannt werden sollten.

Aus ähnlichen Gründen wie Protagoras wurde nach einigen Jahren auch Sokrates angeklagt. Die Asebie, deren er beschuldigt wurde, bestand aber nicht darin, dafs er das Dasein der Götter in Zweifel zog, sondern darin, dafs er gegen die Götterfabeln, an die das Volk glaubte, sich ablehnend verhielt, und vom Wesen und Wirken der Gottheit anders als das Volk dachte. Darum allein würde er indessen schwerlich vor Gericht gezogen sein; der wahre Grund der Klage gegen ihn lag vielmehr in dem für gemeinschädlich gehaltenen Einflufs den er auf die Jüngeren übte, indem er sie zu gründlicher Prüfung aller Dinge anregte und der blindgläubigen Hochachtung vor dem Herkommen entwöhnte. Von einer feindseligen Stimmung der Priesterschaft gegen Sokrates ist in den Berichten, die wir über seinen Procefs haben, keine Spur zu finden. Von dem Hauptkläger, Meletos, lesen wir, dafs er im Namen der Dichter gegen ihn gesprochen habe. Er vertrat also den theologischen Standpunkt; denn die Theologie war ja bei den Griechen in der That mehr Sache der Dichter als der Priester. Der zweite Ankläger, Anytus, ein wohlbegüterter und selbstzufriedener Gewerbsmann, wird vom Standpunkte der praktischen und bürgerlichen Tüchtigkeit die sophistischen Tendenzen des Sokrates angegriffen haben, in demselben Sinne, in dem er sich im Platonischen Menon p. 91—95 ausspricht. Der dritte Kläger, Lykon der Rhetor, wird zuletzt wohl die Summe aus den Reden seiner beiden Vorgänger rednerisch zusammengefafst und mit einem pathetischen Schlufs geendigt haben. Von den Richtern wurde Sokrates nur mit einer sehr geringen Stimmenmehrheit schuldig gesprochen, und als darauf in zweiter Abstimmung über die Strafe zu beschliefsen war, würde ihm sicherlich nur eine mäfsige Geldbufse auferlegt worden sein, die seine Freunde gern für ihn erlegt hätten, wenn nicht er selbst deutlich genug den Richtern zu verstehn gegeben hätte, dafs dies seinen eigenen Wünschen gar nicht gemäfs sei, worauf dann freilich der Strafantrag der Kläger genehmigt wurde.

In etwas späterer Zeit wurde auch gegen Aristoteles die Klage der Asebie erhoben, oder vielmehr seine angebliche Asebie, die er namentlich

---

*) Diog. L. IX, 54.

**) *Ψήφου ἐπενεχθείσης μὴ κριθέντι*, sagt Philostr. vit. soph. I. 10.

in dem für einen Päan ausgegebenen Gedichte auf den Hermias von Atarne an den Tag gelegt haben sollte, mufste den Vorwand zu der Anklage geben, durch welche seine Gegner ihn beseitigen wollten. Es war dies zu der Zeit, als die Athener den anfangs glückverheifsenden Krieg gegen Antipater unternahmen; Aristoteles galt für einen Anhänger der makedonischen Partei und war deswegen den Patrioten verhafst. Er entzog sich aber ihrem Hafs rechtzeitig und verliefs Athen, wohin er nicht wieder zurückkehrte. So hatten also seine Gegner erreicht was sie wollten, ohne dafs es wirklich zum Procefs gekommen wäre.

Aus gleichem Motive wurde bald nachher auch Theophrast der Asebie angeklagt. Offenbar gehörte er zu derselben Partei, zu der auch der redliche Phokion gehörte, die kein Heil in dem Bestreben Athens sah, die makedonische Uebermacht zu brechen. Sein Ankläger war Hagnonides *), ein übelgesinnter Mensch, der später, als die Athener durch Polysperchon auf kurze Zeit eine scheinbare Freiheit erlangt hatten, die ruchlose Verurtheilung des Phokion, seines früheren Wohlthäters, vornehmlich betrieb **). Was für Gottlosigkeiten er dem Theophrast vorgeworfen habe, wird nicht angegeben; wir hören nur, dafs sein Angriff erfolglos gewesen sei.

Ueber Stilpon will ich nur noch bemerken, dafs er seine Ausweisung aus Athen wohl nicht allein seinem schlechten Scherz über die Athene — *μὴ εἶναι αὐτὴν θεόν, ἀλλὰ θεάν· θεοὺς δὲ εἶναι τοὺς ἄῤῥενας* — verdankt haben mag, sondern der ganzen Frivolität seiner eristischen Vorträge, die den ehrbaren Areopagiten, auch wenn sie nicht gerade voll religiöser Unduldsamkeit waren, doch wohl nicht mit Unrecht anstöfsig sein und nachtheilig für die Sittlickeit scheinen konnten. Und am Ende war das Verfahren gegen ihn nicht eben härter, als wenn in unsern Tagen einem Theologen, der nicht vorschriftsmäfsig orthodox ist, die Kanzel verboten wird. — Vom Theodorus lesen wir bei Diogenes, dafs er zwar in Gefahr gewesen sei, beim Areopag belangt zu werden, dafs aber der Phalereer Demetrius ihn geschützt habe. Andere freilich haben berichtet, dafs er verurtheilt sei und den Schierlingsbecher getrunken habe.

Zum Beschlufs mögen noch ein Paar Asebieprocesse gegen Frauen erwähnt werden. Phryne aus Thespiä, die als Hetäre in Athen lebte, wurde von einem gewissen Euthias, vielleicht einem verschmähten Liebhaber ***), wegen Asebie angeklagt. Er beschuldigte sie, wie ein alter Rhetor berichtet, als *κωμάσασαν ἀναιδῶς, καινοῦ θεοῦ εἰσηγήτριαν, θιάσους ἀνδρῶν ἐκθέσμους καὶ γυναικῶν συναγαγοῦσαν.* S. Sauppe, Or. Att. II p. 320. Immerhin mögen diese Beschuldigungen nicht ganz ungegründet gewesen sein; doch die Beredsamkeit ihres Vertheidigers, des Redners Hyperides, vornehmlich aber die ungemeine Schönheit der Sünderin waren von solcher Wirkung auf die Richter, dafs sie es nicht übers Herz bringen konnten, das Schuldig über sie auszusprechen.

Schlimmer erging es der Lemnierin Theoris (oder Theodoris), die nicht als Hetäre durch ihre Reize sich Gunst und Geld erwarb, sondern als angebliche Priesterin irgend eines unbekannten Gottes Wahrsagerei, Zauberkünste und Giftmischerei betrieb, viele Anhänger aus der niedrig-

*) Diog. L. V, 37.
**) Plutarch Phoc. c. 33.
***) So meint Alciphron, Ep. I, 31.

sten Volksclasse, namentlich aber aus dem Sklavenstande an sich zog, und diese zu allerlei bösem Unfug und Betrügerei anstiftete. Ihr Ankläger war kein geringerer als Demosthenes, und es wurde nicht über sie allein, sondern auch über mehrere ihrer Sippschaft das Todesurtheil ausgesprochen. Wenn sie Priesterin genannt wird, so müssen wir uns hüten, dabei an ein staatlich anerkanntes und gesetzlich bestehendes Priesteramt zu denken*). Jener Name wird ganz gewöhnlich auch Trägern fremder von Staatswegen nicht anerkannter, sondern höchstens nur geduldeter Culte beigelegt, und es ist eine ganz grundlose Meinung, dafs Demosthenes durch die Anklage der Theoris einen Kampf gegen die priesterliche Partei, d. h. die athenische, geführt habe**). Viel eher könnte man sagen, er habe der Staatspriesterschaft einen Dienst dadurch geleistet, dafs er diesem aus der Fremde eingedrungenen Unwesen ein Ende machte.

Unter die gleiche Kategorie mit Theoris ist auch die Ninus zu stellen, die wohl schon ihr Name als eine Fremde erkennen läfst. Ihr sogenanntes Priesterthum diente dem Cult des Sabazius, der in Athen zwar geduldet, aber durchaus nicht staatlich aufgenommen war. Ninus verband aber mit diesem Cultus auch böse und strafbare Künste: besonders braute sie Liebestränke, wozu denn vermuthlich auch wohl Giftmischerei und Zauberei kommen mochte. Ihr Ankläger war Menekles, vielleicht derselbe, über dessen Nachlafs die zweite Rede des Isäus handelt. Dafs die Anklage auf Asebie gelautet habe, wird zwar nicht ausdrücklich angegeben, ist aber doch wohl kaum zu bezweifeln; gewifs aber ist, dafs Ninus mit dem Tode bestraft worden***).

Zu S. 163 Anm. 1. Gewifs haben die possenhaften Späfse der Komödie, die eben auch nur als solche aufgenommen und belacht wurden, nicht soviel beigetragen, die Verehrung der Götter in den Gemüthern der Menschen zu untergraben, als die ernsthaft gemeinten Darstellungen der Tragödie, wenn hier den Göttern Gesinnungen und Handlungen zugeschrieben wurden, die das sittliche Gefühl der Zuschauer verletzen und deswegen Mifsachtung gegen die Götter erregen mufsten, die sich dergleichen zu Schulden kommen liefsen. Dafs zu den Tragikern, welche sich nicht scheuten, die Götter in solcher unwürdigen Weise auftreten zu lassen, Euripides gehöre, wird Niemand in Abrede stellen, so günstig er auch sonst über den Dichter urtheilen mag. Ebensowenig aber kann es in Abrede gestellt werden, dafs kein anderer Dichter sich von unwürdiger Darstellung der Götter so entfernt gehalten hat, als Aeschylos, dessen Tragödien uns beweisen können, wie auch im Heidenthum, trotz der unfrommen Mythologie, echte und wahre Frömmigkeit und Gottesfurcht nicht unmöglich gewesen sei. — Wenn früher Manche der Meinung gewesen sind, Aeschylus habe sich unterfangen, den höchsten Gott der Volksreligion als einen menschenfeindlichen Tyrannen, und ihm gegenüber den Prometheus als den wahren Heiland der Menschheit darzustellen, so darf diese Meinung jetzt wohl als von allen Verständigen aufgegeben betrachtet werden. Dagegen giebt es noch immer achtungswerthe Forscher, die des Glaubens sind, Aeschylus habe den Conflict zwischen dem höchsten Gott und dem eigenwillig trotzenden Vertreter der Menschheit nicht anders zu

*) Vgl. oben S. 421.
**) Curtius, gr. G. III S. 711.
***) Vgl. Opusc. ac. III p. 430.

lösen gewufst, als durch eine Art von Capitulation zwischen beiden, zu der sich Zeus habe bequemen müssen, um der sonst ihm drohenden Gefahr der Entthronung zu entgehen. Welche Angaben alter Schriftsteller geeignet sind, diesem Glauben einen Schein von Berechtigung zu geben, ist Keinem, also auch mir nicht unbekannt; mehr aber als einen Schein von Berechtigung anzuerkennen vermag ich nicht. Soviel wenigstens wird zugestanden werden müssen, dafs ein solcher mit dem Prometheus capitulirender Zeus gar wenig zu dem erhabenen Bilde des Gottes passe, welches wir sonst überall beim Aeschylus finden. Nun könnte freilich Einer sagen, es sei ja auch gar nicht nothwendig anzunehmen, dafs der Dichter jederzeit derselben Ansicht gewesen sei: es sei z. B. wohl möglich, dafs er seinen Prometheus in jüngeren Jahren gedichtet habe, wogegen er in gereiftem Alter diese Fabel entweder gar nicht oder doch in anderem Sinne behandelt haben würde. Vielleicht entschliefst sich wirklich einmal Jemand, diese Ansicht zu adoptiren.

Zu S. 179. Auch des heiligen Steines zu Delphi (des sog. Abadir nach Priscian. V, 18. VII, 32) will ich hier nachträglich erwähnen, welcher für denselben galt, den einst Kronos statt des neugebornen Zeus verschlungen und nachher wieder von sich gegeben habe. Hes. Th. v. 498. Vermuthlich war dies ein von Altersher als Symbol des Zeus geehrter Meteorstein, und dieser Umstand war dann Veranlassung, dafs man dem Kronos statt des Kindes gerade einen Stein zu verschlingen gab und nicht lieber etwa ein Lamm oder ein Fohlen wie, nach Pausan. VIII, 8, 2, in Arkadien. Dafs übrigens dieser Zeusstein nicht derselbe sei, wie der sog. Omphalos, was Göttling, Ges. Abh. I S. 223 Anm. 1 vermuthete, ist sicher. Jener war ein Meteorstein, der Omphalos aber, nach Pausan. X, 16, 3, *λίθου πεποιημένος λευκοῦ*.

Zu S. 277 Anm. 2. Nicht anders als Plato scheint auch Aeschylus über die Procefseide geurtheilt zu haben. In den Eumeniden läfst er die Athene sagen, v. 432: *ὅρκοις τὰ μὴ δίκαια μὴ νικᾶν λέγω*, in Erwiederung auf die vorhergehenden Worte der Eumeniden, v. 429: *ἀλλ' ὅρκον οὐ δέξαιτ' ἄν, οὐ δοῦναι θέλοι*, welche ohne Zweifel auf eine von Kläger und Angeklagtem zu leistende Diomosie deuten, wie schon Stanley bemerkt, dem Hermann mit Recht beistimmt. Die Einführung solcher Diomosie hat sich Aeschylus wohl erfolgt gedacht in Gemäfsheit einer Provocation (*πρόκλησις*) wie die Eumeniden sie andeuten, wo der Kläger die Wahrheit seiner Anklage, der Angeklagte aber die Wahrheit seiner Gegenrede eidlich zu versichern hatte. In dem vorliegenden Falle kommt dies nun nicht zur Ausführung, weil Athene sich dagegen erklärt hat; dafs späterhin die Diomosie dennoch eingeführt war, konnte Aeschylus nicht anders als für einen Mifsbrauch ansehn, der dem Willen der Göttin nicht gemäfs wäre. Darum kann ich aber auch nicht glauben, dafs er weiter unten, v. 485, die Göttin habe sagen lassen, was in den Hdschr. gelesen wird: *ὑμεῖς δὲ μαρτύριά τε καὶ τεκμήρια καλεῖσθ' ἀρωγὰ τῆς δίκης ὁρκώματα*, wo neuere Herausgeber nach Wellauers Vorgange die Copula *θ'* vor *ὁρκώματα* zugesetzt haben, die freilich, wenn auch ihre Stellung hier nicht die gewöhnliche ist, doch für die Construction nicht entbehrt werden konnte. Aber was für Eide sollen wir uns denn hier neben den Zeugnissen und Beweisgründen noch denken? Etwa solche, zu welchen die Parteien einander zur Erhärtung einzelner für die Entscheidung wichtiger streitiger Umstände provocirten? Aber dergleichen kommen in diesem Rechtshandel nicht nur nicht vor, sondern Athene hat sich

auch v. 432 entschieden dagegen erklärt. Deswegen haben auch frühere Kritiker, statt die Copula einzusetzen, lieber die ὀρχώματα beseitigen zu müssen gemeint, und dafür ἐρείσματα oder ὀγκώματα oder ὀρθώματα vorgeschlagen. Ich denke, Aeschylus hat ὅρκων ἄτερ geschrieben, was, wie der Augenschein lehrt, von Abschreibern leicht in ὀρκώματα verschrieben werden konnte. Nur wenn die Göttin die Eide der Parteien ablehnte, blieb sie ihrer früheren Erklärung getreu; Aeschylus aber bezeugt auch hier seine Mifsbilligung der so gewöhnlichen Procefseide, die ohne Zweifel wohl öfter gewissenlos als gewissenhaft geleistet wurden. Die Scholien haben freilich ὀρκώματα vorgefunden: dafs aber daraus nichts für die Echtheit folgt, ist klar. — Dafs es mit den Eiden der Richter, durch welche Athene sie zur gewissenhaften Beurtheilung der Sache verpflichtet hat, v. 489, eine wesentlich andere Bewandtnifs als mit den Eiden der processirenden Parteien habe, braucht wohl nicht auseinandergesetzt zu werden: und Richtereide ordnet auch Plato in seinen Gesetzen an. Endlich wenn Apollo v. 621 zu den Richtern sagt: ὅρκος γὰρ οὔτι Ζηνὸς ἰσχύει πλέον, so will er sie dadurch keinesweges zum Eidbruch ermuntern, sondern nur sie erinnern, ihr Urtheil dem durch ihn verkündigten Willen des Zeus unterzuordnen.

Zu S. 308. Dafs keine **sichere** Spur von amtlich angestellten Zeichendeutern zu Athen vorhanden sei, ist mit Rücksicht auf den in Inschriften C. I. no. 160. Rangabé no. 57 und auf einem Theatersessel erwähnten θυηκόος oder θυηχόος gesagt, von dem es zwar nicht erweislich, aber doch nicht unglaublich ist, dafs ihm auch die Beobachtung und Deutung der Opferzeichen obgelegen haben möge, wie auch der homerische θυοσκόος für einen Opferschauer erklärt wird. S. Th. I S. 68. Ueber die Form θυηχόος vgl. Keil im Philolog. XXIII S. 258.

Zu S. 310 Anm. 2. Das Etym. M. p. 814 stellt unter den verschiedenen Bedeutungen von χρῶ als erste ξέω auf, als zweite μαντεύομαι, und man könnte dadurch zu der Vermuthung veranlafst werden, als ob zwischen diesen beiden Bedeutungen ein Zusammenhang angenommen werde, welcher denn wohl nur darin bestehen könnte, dafs bei χρῶ, χράω ähnlich wie bei γράφω die ursprüngliche Bedeutung des Schabens, Kratzens, Ritzens in specieller Anwendung, als Einritzen oder Schreiben von Zeichen genommen sei, und dafs daher das Verbum, wenn es für μαντεύομαι gebraucht werde, auf die ursprüngliche Sitte hindeute, die Bescheide des Orakels in der oben S. 297 Anm. 4 angegebenen Weise durch **sortes** zu ertheilen, die mit bedeutsamen Zeichen beschrieben waren. Indessen dürften doch die anderweitigen Anwendungen von χράω und χρῶμαι sowie die Ableitungen χρέος, χρεία, χρῆμα, χρηστός, χρήσιμος aus jener angenommenen Grundbedeutung schwerlich sich erklären lassen, und es ist gewifs rathsamer, sich bei der Erklärung zu beruhigen, die bisher in besseren Wörterbüchern, namentlich im Passowschen, von χράω als „Orakel ertheilen" gegeben ist. Auch das Etym. M. l. l. v. 42 sagt: τοῖς χρείαν ἔχουσι θεσπίζει ὁ θεός, und die Zusammenstellung bei Hesychius, χρᾷ: χρήζει, θεσπίζει und χρᾶν: χρήζειν, μαντεύεσθαι deutet ebenfalls darauf, dafs man bei χρᾶν an Mittheilung gedacht habe, durch die dem Befragenden ein Verlangen erfüllt werde. Auch Pott, Et. Forsch. II[2] S. 96 nimmt χρᾶν in der Bedeutung von „an die Hand geben zum Gebrauch."

Zu S. 315 Anm. 1. Diodor, aus welchem ich die Angabe über die entführte Pythia geschöpft habe, enthält XV, 10 noch eine andere das py-

thische Orakel betreffende Angabe, die ich nicht unerwähnt lassen will. Teribazus, heifst es, der vom Artaxerxes zur Bekämpfung des kyprischen Königs Euagoras an die Spitze der Flotte gestellt war, sei beschuldigt worden, sich mit Planen zum Abfall getragen und darüber eine Anfrage an das pythische Orakel gerichtet zu haben. Deshalb vor Gericht gestellt, habe er zu seiner Vertheidigung unter andern auch behauptet: *μὴ χρηματίζειν τὸν θεὸν περὶ θανάτου*, und dies sei von sämmtlichen anwesenden Hellenen bezeugt worden. Dafs dies *περὶ θανάτου* unmöglich richtig sein könne, springt in die Augen. Madvig, Advers. p. 499, vermuthet, es sei *μὴ χρηματίζειν-ὑπερθαλασσίοις* zu schreiben, und ich zweifle, dafs sich eine wahrscheinlichere Verbesserung finden lasse. Diese Beschränkung des Orakels, die früher und in gewöhnlichen Zeiten nicht stattfand, mochte damals aus politischen Gründen beliebt sein, ist aber gewifs nicht von langer Dauer gewesen.

Zu S. 349 Anm. 6. In dem angef. Idyll Theokrits ruft die Pharmakeutria ihrer Gehülfin zu: *τὸ χαλκέον ὡς τάχος ἄχει*, und der Scholiast bemerkt dazu: *ὁ χαλκὸς ἐνομίζετο καθαρὸς εἶναι καὶ ἀπελαστικὸς τῶν μιασμάτων.* Macrob. Sat. V, 19 p. 553 Zeun. sagt: ad rem divinam pleraque aenea adhiberi solita multa indicio sunt, in his maxime sacris, quibus deliniri aliquos aut devovere aut denique exigere morbos volebant, und von den Pythagoreern berichtet Porphyr. vit. Pythag. c. 41: *τὸν ἐκ τοῦ χαλκοῦ κρουόμενον ἦχον ἐνόμιζον φωνήν εἶναί τινος τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένου τῷ χαλκῷ.* Den Spuren dieses Glaubens an einen Erzdämon ist Klausen, Aen. u. d. Penat. S. 995 ff. mit unermüdlichem Eifer und combinatorischem Scharfsinn nachgegangen: wie weit aber man ihm zustimmen könne oder müsse, ist eine Frage, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Die Meisten werden sich wohl mit der von Wüstemann zu Theokr. vorgetragenen Ansicht zufrieden erklären, dafs den Alten der besonders durchdringende Schall des Erzes eben deswegen auch vorzüglich geeignet erschienen sei, die angerufenen Götter oder Dämonen aufmerksam zu machen, ohne dafs man deswegen an einen eigenen im Erze wohnenden Dämon zu denken nöthig habe.

Zu S. 360 Z. 22. „Die Epheten ernannten dann zehn der Vornehmsten“: So habe ich bereits im J. 1859 in der ersten Ausg. geschrieben und damit stillschweigend die früher in den Antiqu. iur. publ. Gr. p. 196 vorgeschlagene Conjectur *ἀγχιστίνδην* für *ἀριστίνδην* zurückgenommen, was ich, mit Rücksicht auf d. Jahrb. f. Philol. 1872 S. 604 zu bemerken mir erlaube.

Zu S. 366 ff. Unter den von mir angeführten Reinigungsmitteln dürften vielleicht Einige die Luft vermissen, die, nach mehreren Angaben, vorzugsweise in Dionysischen Cultgebräuchen als leib- und seelenreinigend zur Anwendung gekommen sein soll. Bei Dionysosfesten nämlich auf dem Lande wurden in Griechenland wie in Italien mitunter auch Stricke an Bäume gehängt, in denen die Feiernden entweder sich selbst oder gewöhnlich allerlei Puppen hin und herschaukelten. Vgl. darüber Vergil. Georg. II, 386 mit Vofsens Commentar dazu. Alte Deuter haben nun nicht unterlassen, uns nicht nur über die geschichtliche Veranlassung sondern auch über die religiöse Bedeutung dieser Schaukelei zu belehren. Was über die Veranlassung in Attika gesagt wurde, ist oben S. 490 angegeben; über die religiöse Bedeutung aber giebt uns Servius zu Vergil a. a. O. Auskunft. Prudentiores dicunt sacra Liberi patris ad purgationem animae pertinere: omnis autem purgatio aut per aquam fit aut per ignem aut

per aerem; und Klausen Aen. u. d. P. S. 803 sagt von dem Schaukeln, dafs die Schwingung, welche den ganzen Menschen durchschüttele, allen Hochmuth austreibe, weswegen denn der Gebrauch auch wohl als eine Dionysische Reinigung gelten konnte. Ob bei geschaukelten Menschen solche Wirkung zu erfolgen pflege, weifs ich nicht: manchen jungen Kritikern möchte dann eine Schaukelcur sehr zu empfehlen sein; wie aber geschaukelte Puppen und Fratzenbilder, dergleichen vorzugsweise geschaukelt wurden, einigen Einflufs auf die Seelenreinigung der Menschen gehabt haben könnten, ist schwer zu begreifen. Vergil hat in diesem Puppenschaukelspiel offenbar nur eine populäre Belustigung gesehn; und heutzutage schaukelt sich auch die liebe Jugend aus purer Lust.

Zu S. 391 Anm. 1. Bei Aristoph. in d. Fröschen v. 377 sagt der Chor der Mysten: ἠρίστηται δ' ἐξαρκούντως, gewifs von sich selbst: er hat also nicht gefastet. Halm freilich verlangt dies, und läfst ihn deswegen ἠσίτηται sagen. Kock will ἠγίστευται, und erklärt ἠρίστηται auch deswegen für unzulässig, weil der Chor kurz vorher der bevorstehenden παννυχίδες gedacht habe, und wir uns also die späte Abendzeit vorzustellen haben. Ich möchte aber doch den Komiker nicht gar zu strenge beim Wort nehmen.

Zu S. 394 Anm. 4. Lenormant, Rech. archéol. p. 110, meint dafs auch eine Schauspielergesellschaft, σύνοδος τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν, im Dienste des eleusinischen Tempels gestanden und bei den mystischen Acten mitgewirkt habe. Das hat wenig Wahrscheinlichkeit, und die von L. S. 96 mitgetheilte Inschrift besagt nichts weiter, als dafs die Gesellschaft, von der sie herrührt, ebenso wie andere Andächtige auch an den Tagen der Mysterienfeier den Gottheiten derselben ihre Verehrung durch Opfer und sonstige gottesdienstliche Handlungen erwiesen habe.

Zu S. 453 Anm. 3. Die Hauptstelle, aus welcher sich die Bedeutung der Metageitnien erkennen läfst, ist bei Plutarch. de exil. c. 6, wo es heifst: ἄρα ξένοι καὶ ἀπόλιδές εἰσιν Ἀθηναίων οἱ μεταστάντες ἐκ Μελίτης εἰς Διωμίδα; οπου καὶ μῆνα Μεταγειτνιῶνα καὶ θυσίαν ἐπώνυμον ἄγουσι τοῦ μετοικισμοῦ τὰ Μεταγείτνια, τὴν πρὸς ἑτέρους γειτνίασιν εὐκόλως καὶ ἱλαρῶς ἐκδεχόμενοι καὶ στέργοντες. Daraus dafs der Name der Metageitnien als ἐπώνυμον τοῦ μετοικισμοῦ bezeichnet wird, erhellt, dafs wir uns das Fest als zum Umzug und Wohnungswechsel in Beziehung stehend zu denken haben, und dafs es zum Andenken an eine den μετοικισμὸς betreffende Anordnung begangen sei. Die beiden Demen Melite und Diomis oder Diomeia nennt Plutarch wohl nur beispielsweise, und hätte ebensogut auch ein Paar andere nennen können. Wenigstens ist von einem speciell nur diese beiden Demen angehenden μετοικισμὸς nirgends eine Spur. Vergegenwärtigen wir uns nun die ältere Zeit, wo in Attika mehrere politisch gesonderte Bezirke, etwa die zwölf von Strabo IX p. 397 genannten πόλεις bestanden (S. oben Th. I S. 334), so dürfen wir wohl annehmen, dafs diese Bezirke sich streng gegen einander abgeschlossen haben, so dafs keine ἔγκτησις, auch wohl keine Epigamie zwischen ihnen stattfand. (Die entgegengesetzte Meinung, die ich vor etwa 50 Jahren geäufsert habe, ist durch nichts begründet.) Als aber späterhin die frühere politische Sonderung der verschiedenen Bezirke aufhörte, so konnte natürlich auch jene Abgeschlossenheit ihrer Angehörigen gegen einander nicht mehr festgehalten werden. Es wurde also nunmehr die Freizügigkeit zwischen ihnen eingeführt, in Folge deren Jeder

sich in welchem Bezirk er wollte niederlassen, Grundbesitz gewinnen, Gewerbe betreiben konnte. Galt nun das Fest der Metageitnien der Erinnerung an die Einführung dieser Freizügigkeit, so beweist der Umstand, dafs es dem Apollon gefeiert und der Gott selbst als Μεταγείτνιος geehrt wurde, wohl unverkennbar, dafs die Einführung der Freizügigkeit in Zusammenhang mit dem Apollocult stehen müsse. Anerkanntermafsen gehört aber Apollon nicht zu den altattischen Göttern. Sein Cultus wurde erst durch die hellenische Einwanderung aus dem südlichen Thessalien, die mit dem Namen des Xuthos bezeichnet wird, nach Attika gebracht und vermuthlich durch den Einflufs dieser Einwanderer allmählig mehr und mehr verbreitet, bis er endlich unter die Staatsculte aufgenommen wurde, wobei vermuthlich eine Verschmelzung mit einem der altverehrten Landesgötter, dessen Wesen mit dem des Apollon Aehnlichkeit hatte, erfolgte und der Name auf diesen übergetragen wurde. Vgl. Welcker, Götterl. I S. 492 und meine Opusc. ac. I p. 347. Natürlich konnte dies nicht früher geschehen als bis die staatliche Vereinigung des gesammten Landes zu Stande gekommen war, und darauf wird denn auch, und vermuthlich nicht ohne Einflufs des pythischen Orakels, mit welchem seit der Einwanderung des Xuthos auch Attika in nähere Beziehung gekommen war, der Cult des pythischen Apollon neben dem des Zeus Herkeios allen attischen Bürgerhäusern zur Pflicht gemacht sein. Denn dafs der in häuslichem Cultus als πατρῷος verehrte Apollon eben der pythische Gott war, ist ja ausdrücklich genug bezeugt, wie denn auch der bei Philostrat. vit. soph. II, 1, 5 mit dem Namen Πύθιον bezeichnete Tempel von Leake S. 216 d. Zürich. Ausg. wohl mit Recht für den T. des πατρῷος erklärt wird. Der Zusammenhang dieser Allgemeinheit des häuslichen Apollocultes mit der näheren Anschliefsung der sämmtlichen Staatsbürger an einander, mit der allgemeinen Epigamie und mit der Freizügigkeit ist nun wohl nicht in Zweifel zu ziehen, und somit erklärt sich denn auch, wie Apollon dazu gekommen ist, als Μεταγείτνιος verehrt zu werden. Wenn von Einigen das Fest der Metageitnien als Fest der Erinnerung an den durch Theseus bewirkten Synoikismos angesehn worden ist, so erklärt sich dies leicht, weil der Synoikismos auch Freizügigkeit bedingte. Der Erinnerung an ihn aber wurde, der allgemeineren Meinung nach, ein eigenes Fest im Hekatombäon gefeiert, die συνοίκια oder συνοικέσια, deren oben S. 467 gedacht ist, aber auch unten noch zu gedenken sein wird.

Zu S. 454. Ueber die Eiresione sagt Göttling, Opusc. p. 177, mit Recht, dafs die bei den Alten beliebte Ableitung des Namens von εἶρος oder εἴριον, W o l l e, etymologisch unzulässig sei, und stellt dann selbst eine andere auf, gegen die sich von Seiten der Etymologie allerdings weniger einwenden läfst, die aber in anderer Hinsicht schwerlich Anspruch auf Wahrscheinlichkeit machen darf. Er denkt sich nämlich, Theseus habe, als er von Kreta nach Athen zurückgekehrt sei, am Steuerbord seines Schiffes einen mit Wolle umwundenen und mit allerlei Früchten behängten Zweig als Siegeszeichen aufgestellt, der dann von dem gelandeten Schiffsvolk in Procession getragen und geschüttelt worden sei. Daher komme der Name von εἰρεσία, Rudern und Rudermannschaft. Bei Plutarch aber, Thes. c. 22, auf den er sich beruft, steht nichts dergleichen, sondern blos dafs Theseus, als er den Tod des Aegeus erfahren, trauernd mit seinen Leuten in die Stadt gezogen sei, und dann, nachdem er den Vater bestattet, dem Apollon das vor seiner Fahrt gethane Gelübde gelöst habe. Daran schliefst sich eine kurze Erklärung über die zum Fest-

brauch der Pyanepsien gehörige Darbringung von gekochten Hülsenfrüchten, und schliefslich die Angabe, dafs die Eiresione, ebenso wie die vor der Fahrt dem Apollo dargebrachte ἱκετηρία, mit Wolle umwunden sei. Auch dürfte es schwer zu glauben sein, dafs, wenn die Sache sich wirklich so verhalten hätte, wie Göttling sie sich vorgestellt hat, das Gedächtnifs der wahren Ursache des Namens εἰρεσιώνη so ganz habe verschwinden können, dafs man durchgängig den so nahe liegenden Zusammenhang von εἰρεσιώνη mit εἰρεσία übersehen und zu einer entschieden falschen Etymologie greifen konnte. Indessen ist doch nicht von allen ohne Ausnahme diese angenommen worden: das sehen wir aus dem Et. M. p. 303, 30, wo nach Erwähnung derselben eine andere angedeutet wird: ὅτι εἴροντο τὸν θεόν, τί ποιήσουσι μετὰ τὴν θυσίαν τὸν κλάδον. Ganz richtig ist freilich auch dies nicht, aber doch in sofern zu beachten, als wenigstens eine Hindeutung auf das Verbum darin liegt, von welchem der Name sich mit Wahrscheinlichkeit ableiten läfst. Ueber εἴρω oder auch εἰρέω in der Bedeutung sagen, sprechen brauche ich nur auf die Wörterbücher oder etwa auf Göttling zu Hes. Theog. v. 38 u. 804 zu verweisen. Ein hiervon abgeleitetes Verbalnomen εἴρεσις kann ich zwar mit Zeugnissen nicht belegen, es würde aber völlig der Analogie gemäfs und gleichbedeutend mit ῥῆσις sein, welches in häufiger Anwendung ganz unserem Spruch entspricht. Von εἴρεσις wurde dann εἰρεσία gebildet zur Bezeichnung des Zweiges, dessen Träger dabei den üblichen Spruch zu sprechen hatte, und in amplificativer Form εἰρεσιώνη. Der Name bedeutet also Spruchzweig, konnte aber ebensogut auch von dem Spruch selbst gebraucht werden, den der Träger des Zweiges zu sprechen hatte. In sprachlicher Hinsicht dürfte sich gegen diese Erklärung nichts einwenden lassen, als nur dafs sich keine Zeugnisse für εἴρεσις finden, und wenn Jemand diesen Einwand für genügend hält, um sie abzulehnen, so wird mich das durchaus nicht wundern. Indessen kann ich doch der Versuchung nicht widerstehn, bei dieser Gelegenheit noch einen andern auf die Eiresione bezüglichen Einfall vorzutragen. Unter den attischen Demen war einer Namens Εἰρεσίδαι. Inschriften im C. I. no. 191. 192 haben dafür Ἠρεσίδαι, und so wird der Name also wohl im Volksmunde gelautet haben, weil seine Abstammung vergessen war, wogegen bei Stephanus und Grammatikern, die aus gelehrten Quellen schöpften, die echte Form Εἰρεσίδαι erhalten ist. Dieser Name ist gentilicisch, wie ja bekanntlich nicht wenige Demen nach Geschlechtern benannt sind, die in ihnen etwa besonders ausgezeichnet waren. Unter den Geschlechtsnamen ferner sind manche, die auf sacrale Functionen deuten, welche dem Geschlechte herkömmlich zukamen, wie z. B. Βουζύγοι, Βουτάδαι, Κεντριάδαι, Πραξιεργίδαι, Ἡσυχίδαι, Κροκωνίδαι (S. 390), und so ist es nicht unwahrscheinlich, dafs auch Εἰρεσίδαι Name eines Geschlechtes gewesen sei, aus welchem die Träger der Eiresione und Sprecher der εἴρεσις gestellt wurden. Ursprünglich mag der Festbrauch den Pyanepsien eigen gewesen sein, wie sich aus Plutarch schliefsen läfst: dafs er aber sich nicht auf diese allein beschränkt habe, sondern auch bei den Thargelien, den Proerosien, den Panathenäen vorgekommen sei, wie einzelne Zeugnisse aussagen, finde ich keinen Grund zu bezweifeln. Ich glaube vielmehr, dafs überhaupt Eiresionen, wenn auch nicht von bestimmten durch sacrale Satzungen dazu berufenen Geschlechtsgenossen getragen, bei noch manchen andern Festlichkeiten vorgekommen sein mö-

gen. Und daſs dergleichen nicht blos in Attika, sondern auch anderswo üblich gewesen, versteht sich von selbst *).

Schlieſslich mag noch bemerkt werden, daſs im dritten der im Texte übersetzten Verse die Lesart zwischen καθεύδη und καθεύδης schwankt. Wenn man dies letztere vorzieht, so ist dabei wohl eine Anrede des Sprechers an die Hausfrau zu denken, vor deren Thüre er seinen Spruch vorbringt (s. oben S. 227) und die er neckend als eine Liebhaberin des Weines bezeichnet, wie es sich auch in der Komödie die Weiber ganz gewöhnlich gefallen lassen muſsten. Liest man aber καθεύδη, so ist natürlich die εἰρεσιώνη das Subject, und damit der ganze Zug, der Träger und seine Begleiter, gemeint.

Zu S. 467. Bei der Angabe über die Synoikien bin ich der gewöhnlichen besonders auf die Auctorität des Thukydides II, 15 gegründeten Ansicht gefolgt, gegen welche jüngst einer unserer gründlichsten und umsichtigsten Forscher unverächtliche Bedenken vorgebracht hat. C. Wachsmuth nämlich, in der vortrefflichen Abhandlung über die Akropolis-Gemeinde und die Helikon-Gemeinde, N. Rhein. Mus. XXIII, ist der Meinung, das Synökienfest habe nicht der staatlichen Vereinigung des ganzen Landes gegolten, sondern nur der Vereinigung jener beiden früher abgesondert von einander bestehenden Gemeinden, über deren Verhältnisse uns W. so genau, als es möglich war, belehrt hat. Daſs den Alten, selbst dem Thukydides, diese Verhältnisse einer längst vergangenen Zeit weniger bekannt gewesen, ist allerdings gar nicht unglaublich. Mir indessen wird es nicht verdacht werden, wenn ich es noch nicht für nothwendig gehalten habe, dieser Ansicht schon im Texte meines Buches Raum zu geben, sondern meine Anerkennung derselben für diesen Anhang aufgespart habe.

Zu S. 475. Des Ballspielplatzes der Arrhephoren erwähnt der Verf. der Lebensbeschr. d. Zehn Redner im L. des Isokrates p. 839 C, wo er von einer Bildsäule des Isokr. sagt. ἀνάκειται ἐν ἀκροπόλει ἐν τῇ σφαιρίστρᾳ τῶν ἀρρηφόρων. Weil sich kein zweites Beispiel von σφαιρίστρα für σφαιριστήριον nachweisen läſst, so hat man die Angabe in Zweifel gezogen und Madvig, Adv. p. 633 will ἐν τῇ ἀριστερᾷ dafür schreiben. Indessen da an sich die ganz analog gebildete Form σφαιρίστρα keinen Anstoſs geben kann, so dürfte die Verbesserung wohl abzulehnen sein.

Zu S. 485. Daſs sich über die Einzelheiten der Thesmophorienfeier wenig Bestimmtes sagen läſst, ist sehr natürlich. Wie streitig selbst die Kalendertage sind, kann Mommsens Heortologie S. 291—296 zeigen. Ich habe es für das rathsamste gehalten, der Angabe des Scholiasten zu Aristoph. Thesmoph. v. 80 zu folgen. Die vielbesprochene Schwierigkeit in dem Verse ἐπεὶ τρίτη 'στι Θεσμοφορίων ἡ μέση wird beseitigt, wenn man mit Nauck, Bulletin de l'Ac. de St. Petersb. vol. VI p. 57, dem auch Meinecke, Vind. Arist. p. 145 sich anschlieſst, ἐπείπερ ἐστί schreibt, Der mittlere Tag der Feier, soweit sie in der Stadt begangen wird, ist der 12. des Monats, dem die ἄνοδος am 11. voraufgeht, und die Kalligeneia

*) Alciphron. ep. III, 37 läſst von einer jungen Wittwe zum Andenken ihres verstorbenen Mannes in einem Heiligthum eine aus Blumen geflochtene Eiresione niederlegen Hier ist der Name offenbar nicht in seiner wahren und ursprünglichen Bedeutung angewandt.

am 13. folgt; und auf den 12. wird von dem Scholiasten auch die *νηστεία* angesetzt. — Ueber sonstige Specialitäten darf ich mich begnügen auf Mommsens Buch und dazu noch auf eine Abhandlung von E. Rohde im N. Rhein. Mus. XXV (1870) S. 548 zu verweisen. Für meinen Zweck war es nicht nothwendig, auf Erörterungen einzugehn, die nur viel Zeit und Mühe in Anspruch genommen haben würden, ohne doch für das, worauf es wesentlich ankam, die religiöse Bedeutung des Festes, mehr Licht zu gewähren. — Die gleiche Bemerkung mag denn auch hinsichtlich anderer Feste gelten, wie z. B. der Oschophorien S. 487. 8, wo ich namentlich auf die ätiologischen Erklärungsversuche der Alten über die Festgebräuche wenig Werth lege. Ueberhaupt aber will ich, indem ich auf Mommsens Buch verweise, dabei zugleich erklären, dafs, wo zwischen seiner und meiner Darstellung eine Differenz stattfindet, ich keinesweges gemeint bin, den Vorzug für die meinige in Anspruch zu nehmen.

Zu S. 493. Ein Zusammenhang zwischen den in der Stadt gefeierten Lenäen und den ländlichen Dionysien, wie ich ihn angedeutet habe, ist auch von Preller Myth. I S. 527 und Mommsen S. 44 erkannt worden, und dafs ursprünglich der Name *ληναῖα* als eines Freudenfestes nach Vollendung der Kelterung und der sich daran schliefsenden Arbeiten auch den ländlichen Dionysien zugekommen sei, dürfte sich nicht füglich in Abrede stellen lassen. Auch deutet dahin was Stephan. Byz. mit Berufung auf Apollodor angiebt: *Ληναῖος ἀγὼν Διονύσου ἐν ἀγροῖς*, und auch die Anmerkung des Scholiasten, der zu Aristoph. Ach. v. 201: *ἄξω τὰ κατ᾽ ἀγροὺς εἰσιὼν Διονύσια*, bemerkt: *τὰ Λήναια λεγόμενα*, mag auf solcher Kunde beruhen, wenn auch freilich die andere Anmerkung zu v. 503, dafs der *ἐπὶ Ληναίῳ ἀγὼν*, der hier genannt wird, *ἐν ἀγροῖς* gefeiert sei, verkehrt ist. Denn das *ἐπὶ Ληναίῳ* bedeutet ja ein bestimmtes Local in der Stadt, womit das *ἐν ἀγροῖς* in Widerspruch steht. Am richtigsten haben wir uns wohl die Sache so vorzustellen, dafs, nachdem der Cult des eleutherischen Gottes, der anfangs nur von den Landleuten gefeiert wurde, auch in der Hauptstadt Aufnahme gefunden hatte und hier ein Gesammtfest des Keltergottes nach Beendigung der in den Demen gefeierten Einzelfeste angeordnet war, dies Gesammtfest vorzugsweise als das Lenäenfest bezeichnet zu werden pflegte, die weniger bedeutenden Demenfeste dagegen nur schlechtweg *τὰ κατ᾽ ἀγροὺς* genannt wurden. Eine durchaus verschiedene Ansicht indessen hat jüngst O. Gilbert (Die Festzeit der attischen Dionysien. Götting. 1872) vorgetragen und ausführlich zu begründen versucht, die ich nicht unberücksichtigt lassen darf. Zunächst erklärt Hr. G. die von den Alten einmüthig und ohne Ausnahme vorgetragene Ansicht, dafs der Name *Λήναια* ein Kelterfest bedeute, für einen grofsen Irrthum. Dafs das Wort *ληνός*, wovon das Fest seinen Namen hat, nicht blos K e l t e r, sondern mitunter auch S a r g bedeutete, *ἀπὸ τῆς ὁμοιότητος τῆς κατασκευῆς*, wie es im Lex. Seguer. p. 51, 14 heifst, war den Alten natürlich nicht unbekannt, aber sie waren doch so sehr mit Blindheit geschlagen, dafs sie davon für die Erkenntnifs der Bedeutung des Lenäenfestes keinen Gewinn zu ziehen vermochten. Erst dem Scharfsinn unserer Tage blieb es vorbehalten zu ergründen, dafs die Lenäen ein Sarg- oder Todtenfest gewesen, zu Ehren des lenäischen d. h. des eingesargten Dionysos. An sich betrachtet ist ein Todtenfest eines Naturgottes nichts weniger als unglaublich, und wenn, wie seit Böckh's bekannter Abhandlung allgemein angenommen ist, die Lenäen im Gamelion gefeiert wurden, dem strengen

Wintermonate, wo die Natur im Todesschlafe erstarrt ist, so mufs diese Jahreszeit auch für die Feier eines dionysischen Todtenfestes ganz vorzüglich geeignet scheinen. Anderswo finden wir einen Monat Lenaion, offenbar nach dem Feste benannt, und die hesiodische Schilderung dieses Monats läfst auch ihn als einen Wintermonat gleich dem Gamelion erkennen. Und weil auch in den Kalendern mehrerer ionischer Colonien in Kleinasien ein Monat Lenaion vorkommt, so hat man daraus geschlossen, dafs auch wohl in Athen derselbe Name früher üblich gewesen und erst später mit dem andern vertauscht sein möge*). Hr. G. hält dies für unzweifelhaft, und findet nun in dem Umstande; dafs der Monat seinen alten Namen verloren habe, den Beweis, dafs auch das Fest, von welchem er diesen Namen führte, aus ihm in eine andere Zeit verlegt sei. Wir hören ferner von Festgebräuchen am Chytrentage, im Monat Anthesterion, die sich allenfalls auch auf den Tod des Dionysos beziehen lassen, und so darf sich Hr. G. auch wohl berechtigt halten, hierin eben die von ihm als Sargfest erkannten Lenäen zu erkennen, die aus dem früheren Monat in den Anthesterion verlegt seien, wogegen ihm der Umstand, dafs von Lenäen im Ansthesterion bei keinem Alten die Rede ist, wohl als irrelevant erscheinen mochte. Aber nicht blofs über die Lenäen sollen die Alten uns nicht die Wahrheit gesagt haben, sondern auch über die ländlichen Dionysien dürfen wir uns nicht auf sie verlassen, und an den von uns angenommenen Zusammenhang zwischen jenen und den städtischen Lenäen ist, wenn diese nicht mehr als Kelter- sondern als Sargfest zu betrachten sind, natürlich nicht weiter zu denken. Als Ergebnifs der neuen kritischen Combination stellt sich vielmehr heraus, dafs was wir bisher für drei verschiedene Feste in drei verschiedenen Monaten gehalten haben, in Wahrheit nur ein grofses aus drei Hauptacten bestehendes Fest gewesen sei, welches je nach den verschiedenen Acten bald als ländliche Dionysien, bald als Lenäen, bald als Anthesterien bezeichnet werde. Um uns noch mehr von der Richtigkeit dieses Ergebnisses zu überzeugen werden dann zwei alte Autoren der besten Zeit als Zeugen aufgeführt. Der erste ist Thukydides, welcher II, 15 unzweideutig zu verstehen geben soll, dafs er nicht mehr als zwei Dionysosfeste in Athen kenne; und da nun das eine derselben ohne Zweifel das im Elaphebolion gefeierte grofse Fest der städtischen Dionysien sei, diesem aber das Anthesterienfest als das ältere, τὰ ἀρχαιότερα, entgegengestellt werde, so sei es klar, dafs ihm keine von den Anthesterien verschiedene ländliche Dionysien und Lenäen bekannt gewesen seien. Man sieht der Schwerpunkt des Argumentes liegt in der Deutung des Comparativs τὰ ἀρχαιότερα, welcher nur im Gegensatz gegen Eines, nicht gegen eine Mehrheit statthaft gewesen sein soll. Ich denke aber es bedarf nur der Verweisung auf eine gute Grammatik, etwa auf Kühner § 349, b. 3, um das Gewicht dieses Argumentes zu würdigen. Der zweite Zeuge ist Aristophanes, in dessen am Lenäenfeste aufgeführten Acharnern die dargestellte Action nach einer Feier der ländlichen Dionysien schliefslich mit Choen und Chytren, also Anthesterien, zu Ende kommt. Daraus soll nun folgen, nicht nur, dafs die Zeit der Aufführung des Stückes auch die der dargestellten Action sei, sondern auch, dafs die in der Action liegenden ländlichen Dionysien, Choen

*) Was sich gegen diese Vermuthung sagen läfst s. bei Mommsen S. 47.

und Chytren zeitlich zusammenfallen müssen, weil nämlich, wie uns S. 64 nachdrücklich versichert wird, das ganze Stück eine absolut nothwendige Zeiteinheit bilde. Wer nun aber weder an diese absolute Nothwendigkeit zu glauben vermag, noch auch sich überreden läfst, dafs die Zeit der dargestellten Action nicht von der Zeit der Aufführung des Stückes habe verschieden sein dürfen, für den zerfällt die ganze auf solche Voraussetzungen gebaute Argumentation in Nichts.

Zu S. 494 Anm. 3. Dafs die Procession mit dem Dionysosbilde, deren Pausanias a. a. O. nur in wenigen Worten und ohne Zeitangabe Erwähnung thut, zum Lenäenfeste gehört habe, ist freilich nur meine Vermuthung, die ich indessen für wahrscheinlicher halte, als, was Andere gemeint haben, dafs sie an den grofsen Dionysien (Schneider Att. Theat. S. 3 u. 41. Hermann G. A. § 59, 8) oder am Choentage, d. 12. Anthesterion (Mommsen S. 356) stattgefunden habe. Die Frage ist nicht wichtig genug um ausführlicher behandelt zu werden, und am Ende würde doch schwerlich etwas anderes herauskommen, als dafs völlige Gewifsheit darüber nicht zu gewinnen sei.

Zu S. 498 Anm. 3. Mommsen bezweifelt, dafs die Benennung des Festtages *χύτροι* von den Töpfen hergenommen sei, in welchen die gekochten Früchte dargebracht wurden, weil Töpfe nur *χύτραι* in Femininform heifsen, *χύτροι* aber Vertiefungen. Dabei sei denn an solche Vertiefungen des Erdbodens zu denken, in welche zur Frühlingszeit, gelidus canis cum montibus humor liquitur, die Feuchtigkeit sich sammelt und abrinnt. Von alten Erklärern ist, wie die Schol. zu Aristoph. lehren, die Stiftung des Festes in die uralte Zeit der Sinflut versetzt worden, wo die geretteten Menschen die Reste ihrer Lebensmittel zusammengekocht und davon dem chthonischen Hermes geopfert haben. Doch wohl in Töpfen. Und wenn die spätere Sprache Töpfe auch nur in der Femininform zu nennen pflegte, warum sollte man nicht annehmen dürfen, dafs in der alten Zeit, als das Fest gestiftet worden, die Masculinform dafür üblich gewesen und in dem Festbrauche beibehalten worden sei? Denn dafs die Alten nur an Töpfe dabei gedacht haben, ist doch wohl nicht zu bezweifeln.

Zu S. 540. Die Haloen heifsen im Etym. M. p. 73 *ἑορτὴ Ἀθηνᾶς ἀγροικική*. Dafs *Ἀθήνησι* zu schreiben sei, hat schon Preller bemerkt, Demet. S. 328, und so hat auch der Schol. zu Lucian, dial. meretr. 7 tom. VIII p. 228 Bip. *Ἀθήνησι* aber ist keinesweges gleichbedeutend mit *ἐν ἄστει*, sondern oft soviel als *ἐν τῇ Ἀττικῇ*, wie Leake, d. Demen S. 21 gezeigt. Vgl. z. B. Xen. Mem. III, 5, 2. Dafs aber die Haloen auch in der Stadt festlich begangen wurden, erklärt sich auf die oben S. 487 angegebene Weise sehr leicht. Aus Lucian dial. mer. 1 und 7, und aus Alciphron I, 33. 39. II, 3. III, 39, ist zu erkennen dafs, nach der Ansicht dieser beiden Verfasser, die Hetären namentlich an den bei dieser Gelegenheit angestellten Gelagen ein grofses Interesse gehabt haben, und in der R. g. Neära § 116 lesen wir von einer Hetäre Sinope, die an den Haloen zu Eleusis ein Opfer dargebracht. Dafs aber daraus auf eine nähere Beziehung des Hetärenwesens zu den Gottheiten dieses Festes zu schliefsen sei, ist doch wohl nicht anzunehmen. — Nachträglich mag hier auch der Procharisterien gedacht werden, die im Texte unerwähnt geblieben sind. Bei Suidas lesen wir: *Προχαριστήρια: ἡμέρα ἐν ᾗ οἱ ἐν τῇ ἀρχῇ πάντες ἀρχομένων καρπῶν φύεσθαι ἔθυον τῇ Ἀθηνᾷ*, und das kann nicht anders verstanden werden, als dafs alle Staatsbeamten

sich von Amtswegen an dem Opfer betheiligt haben. Aber οἱ ἐν τῇ ἀρχῇ? müfste man nicht vielmehr ἐν ταῖς ἀρχαῖς erwarten? Und bei der weiten Bedeutung des Wortes ἀρχή, sollen wir wirklich an alle denken, die unter diese Kategorie fallen? Und wie opferten diese? Jeder für sich, oder alle gemeinschaftlich? Kurz, es ist schwer, sich eine fafsliche Vorstellung von der Sache zu machen, und man ist wohl versucht an einen Schreibfehler zu denken. Wenn in der Quelle, aus welcher die Notiz geschöpft ist, οἱ ἐν τῇ χώρᾳ stand, so konnte für das letzte unleserlich gewordene Wort von dem Schreiber wohl ἀρχῇ geschrieben werden. Ἡ χώρα ist das platte Land im Gegensatz gegen die Stadt, und ein Fest, welches dem Gedeihen der Feldfrüchte galt, konnte füglich als ein Fest der Landleute bezeichnet werden, wodurch ja keineswegs ausgeschlossen ist, dafs auch in der Stadt der Athene und wohl auch andern betreffenden Göttern von ihren Priestern im Namen des Staates geopfert worden sei.

VERBESSERTE ODER ERKLÄRTE STELLEN.

REGISTER.

Druckfehler, die den Leser irre machen könnten, habe ich nicht anzuzeigen. Denn dafs S. 305 Z. 2 die Worte nannten ihn ausgefallen sind, wird Jeder sich selbst sagen, ebenso wie dafs S. 268 Anm. 1 χατάρᾳαν und ebend. Anm. 5 ναὶ für χαὶ zu lesen sei. Nicht unbemerkt kann ich aber lassen, dafs auf den ersten Bogen mitunter bei Verweisungen auf den ersten Band die Seitenzahlen nach der zweiten statt nach der dritten Ausg. angegeben sind. So ist S. 7 Anm. 5 für 483 zu schr. 494. — S. 15 Anm. 4 für 296 zu schr. 302. — S. 33 Anm. 2 für 325 zu schr. 331. — S. 53 Anm. 3 für 463 zu schr. 487. — S. 60 Anm. 5 für 137 zu schr. 140. — S. 71 Anm. 1 für 521 zu schr. 535. — S. 78 Anm. 2 für 140 zu schr. 142. — S. 93 Anm. 4 für 335 zu schr. 342.

Verlag der Weidmannschen Buchhandlung (J. Reimer) in Berlin.

Druck von W. Pormetter in Berlin, Neue Grünstrasse 30.